LAURENT
DE SUTTER
Elogio del
peligro
Herder
Salto de fondo

LAURENT
DE SUTTER
Elogio del
peligro
Herder
Salto de fondo

Laurent de Sutter

Elogio del peligro

(Proposiciones, 2)

Traducción de

Luis Alfonso Palau

Herder

Título original: Éloge du danger (Propositions, 2)

Traducción: Luis Alfonso Palau

Diseño de portada: Toni Cabré

Edición digital: José Toribio Barba

© 2022, Presses Universitaires de France / Humensis, París

© 2024, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN EPUB: 978-84-254-5175-1

1.ª edición digital, 2024

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

§ 1 ¡Bang!

§ 2 City Noir

§ 3 Los tropos estilísticos del peligro

§ 4 Estética del shock

§ 5 Una experiencia de lo anormal

§ 6 Dividir para regular

§ 7 Incipit dominus

§ 8 ¿Qué es dominación?

§ 9 Un poco de derecho canónico

§ 10 Política de la propiedad

§ 11 Paradoja del dominium

§ 12 Seguros

§ 13 Ordenar el peligro

§ 14 Contra el miedo

§ 15 Dudando, dice

§ 16 La vanidad de la soberanía

§ 17 La posibilidad de la seguridad

§ 18 Una idea de Leibniz

§ 19 Libertad marítima

§ 20 Cómo controlar el azar

§ 21 Seguridad, territorio, población

§ 22 Conocimiento y generalidad

§ 23 Interludio sobre la autoinmunización

§ 24 Es la puerta abierta a...

§ 25 Fallar mejor

§ 26 Los primitivos y nosotros

§ 27 Viva el caos

§ 28 Lo sé bien, pero aun así

§ 29 Regreso a la casa

§ 30 Efectividad de la angustia

§ 31 En lugar de la finitud

§ 32 Kierkegaard Strikes Back

§ 33 Tirar los dados

§ 34 Meet the Dice Man

§ 35 ¡Fatalitas!

§ 36 Todo es posible

§ 37 Cada vez único, infinito

§ 38 Apropiación y des-apropiación

§ 39 Elogio del peligro

§ 40 Cuando se piensa en ello

Información adicional

Shit happens.

Patrick Swayze, Point Break (1991)

§ 1

¡Bang!

No hubo tiempo para prepararse. Desde el primer compás, la orquesta había atacado la partitura con un tutti atronador, puntuado por agresivos riffs de metales, un tutti que ascendía a toda velocidad, como un arpegio que hubiera sufrido un ataque epiléptico. A continuación, glissandos de trombón tomaron el relevo, seguidos de ráfagas de violines frenéticos, antes de que un amenazador ostinato, mecido al ritmo de la marcha, organizara una apariencia de unidad dentro de lo que ante todo era una papilla sonora. Pero cuando la ansiedad alcanzaba su punto álgido, todo se detuvo de repente, dando paso a un breve silencio, seguido de una sección de cuerda minimalista e inquieta, acompañada de batería y percusión que evocaban el jazz jungle. En menos de un minuto, la música había atravesado los paisajes sonoros más opuestos y extremos, sin intentar explicar ni una sola vez al atónito oyente lo que estaba ocurriendo…, salvo que estaba ocurriendo rápido, y con malicia. El respiro duró poco: los tambores apenas habían empezado a girar cuando volvieron las maderas y los metales y se lanzaron a una zarabanda de frases angulosas, abstractas y secas, cubriendo todas las alturas posibles a una velocidad vertiginosa. Se les unió una capa adicional de violines, lanzando golpes de arco suspendidos como si fueran uppercuts, cada vez más altos, cada vez más fuertes, en un crescendo que se negaba a terminar en liberación. Finalmente, un saxofón solitario atravesó la masa en movimiento con sus gruñidos codiciosos, persiguiendo a los demás instrumentos de metal de un lado a otro, como una ebria serenata a alguien a quien le importa un bledo. Sin embargo, él también acabó cubierto por las cuerdas, que no habían dejado de subir, hasta que la orquesta estalló de nuevo en una serie de brutales acentos tutti, en busca de otro clímax... antes de desplomarse a su vez. El cronómetro del reproductor indicaba que habían transcurrido

cuatro minutos, y que pasaría al menos el doble antes de que el primer momento de la composición diera paso al segundo. Pero esta vez el momento de alivio fue más largo; los violines, abandonados a su suerte, iniciaron una especie de romance triste, lento e irónico, en el que se podía sentir que algo (pero ¿qué?) se perdía irremediablemente. Y la carrera se reanudó.

§ 2

City Noir

John Adams no ocultaba que, al componer City Noir, quería rendir homenaje tanto a cierta idea de un Estados Unidos urbano, oscuro y sombrío, como a la mitología cinematográfica que había contribuido a popularizar su imaginario.[1] City Noir pretendía ser la partitura de una película inventada en la que un grupo de tipos con los que uno no querría tropezarse se sumergían en los bajos fondos del crimen y el vicio para intentar restablecer algún tipo de orden, con pistolas, whisky y punchlines. Las alusiones al jazz salpicaban toda la composición, al igual que los guiños a la retórica de la música de cine, todas ellas formas de transmitir una trama que no existía, salvo en forma de atmósfera. City Noir era un poema atmosférico –y la elección del saxofón como instrumento solista era una señal de que la atmósfera sugerida no era otra que la de un espacio donde reinaban reglas diferentes a las del mundo ordinario–. Por supuesto, la atmósfera en cuestión hacía que el sonido fuera un poco hueco, pero eso era adecuado: la lógica del género noir siempre ha sido una lógica de la exageración, de la asunción abierta, casi sucia, de los clichés más manidos.[2] Para Adams, sin embargo, había una forma de verdad en esta mitología de cartón piedra, con contrastes en blanco y negro demasiado bellos para ser completamente inocentes, y antihéroes demasiado románticos para no ser chicos valientes. Esta verdad era el disfrute de la atmósfera deletérea que retrataba: el placer de sumergirse, durante el tiempo que dura una película o una novela hard-boiled, en la sensación urgente y deliciosa de la amenaza general. Con City Noir, Adams quería ofrecer a todos aquellos para los que este placer no era insignificante una especie de magdalena, un regalo directo de la memoria: el recuerdo de acontecimientos que solo se habían vivido en la imaginación. Para la mayoría de los compositores de su generación, semejante entrega a lo que podría parecer pura y

simple ilustración constituía el colmo del mal gusto, pero Adams hacía tiempo que había dejado los preciosismos del mundo de la música contemporánea en el armario.[3] Según él, debían ser admitidos tanto los recuerdos, las emociones y los estados de ánimo como los cálculos abstractos y las sutiles arquitecturas que sustentaban el proceso de composición, más aún desde el punto de vista de aquellos a quienes no les importaba. El peligro era uno de ellos.

---

[1]. Sobre todo lo que sigue, véanse las notas de la grabación de John Adams, City Noir/Saxophone Concerto, Nonesuch Records, 2014. Sobre la obra de Adams en general, véase Renaud Machart, John Adams, Arles, Actes Sud/Classica, 2004; The John Adams Reader. Essential Writings of an American Composer, ed. Thomas May, Cleckheaton, Amadeus Press, 2006; John Adams, Hallelujah Junction. Composing an American Life, Nueva York, Picador, 2009.

[2]. Véase Jean-Pierre Esquenazi, El film noir. Historia y significaciones de un género popular y subversivo, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2019. Véanse también los estudios recogidos en Joan Copjec (ed.), Shades of Noir, Londres, Verso, 1993 (en particular, los artículos de Fredric Jameson, Slavoj Žižek y la propia Joan Copjec).

[3]. Alex Ross, El ruido eterno. Escuchar al siglo a través de su música, Barcelona, Seix Barral, 2009, pp. 630 ss.

§ 3

Los tropos estilísticos del peligro

Adams no reparó en gastos a la hora de evocar este peligro: además de las síncopas jazzísticas, las cuerdas suspendidas y los metales agresivos, era todo el universo de sentido de City Noir lo que el compositor había decidido saturar de referencias amenazantes. En las notas de la primera grabación de la obra, detalla los nombres propios que pavimentan el mundo imaginario: Raymond Chandler, Gunther Schuller, Antonin Artaud, Jackie McLean, Weegee o David Lynch, todos ellos coristas.[1] Al igual que las fotografías de escenas de crímenes que Weegee tomaba allá donde iba, City Noir se diseñó para captar lo que Adams denominó los «tropos estilísticos» del «afecto exclusivamente estadounidense» del peligro.[2] Según él, el peligro podía oírse, pero esta comprensión convocaba necesariamente un conjunto de imágenes, textos, recuerdos y sonidos que cualquier música que quisiera evocarlo tendría que poner en escena al mismo tiempo. Al orquestar las secciones de la sinfonía, era de hecho toda la paleta sensible de sus oyentes potenciales la que Adams había pretendido implicar, como si la esencia de la música no estuviera en su concepción y su ejecución, sino en su audición. Una pieza como City Noir no era solo una postal ficticia enviada desde un pasado no tan lejano; era una forma de poder vivir, durante la media hora que duraba, la experiencia en la que se inspiraba. Con su poema sinfónico, Adams había querido ofrecer una experiencia estética del peligro –porque, bien mirado, nunca hay otro tipo: el peligro es ante todo una impresión, una sensación, una aisthesis que viene de fuera–. Por eso, el compositor insistía en que el noir de la cultura popular estadounidense era un género basado en una serie de «tropos estilísticos» muy específicos: el peligro es ante todo una forma cultural. Hay una objetividad del

peligro, que no es la de la amenaza de la que da la impresión, sino la de la forma en que se codifica y descodifica, la forma en que se constituye en una maquinaria de signos más o menos susceptibles de ser percibidos. En las novelas y las películas de cine negro, esto era incluso lo que marcaba la diferencia entre la vida y la muerte: la persona que era incapaz de detectar las señales de peligro a medida que se multiplicaban acababa muy a menudo recibiendo su oración fúnebre antes de tiempo, una oración que solía durar una línea.

---

[1]. Véase supra, n. 1, p. 13.

[2]. Ibid.

§ 4

Estética del shock

De hecho, como viene de fuera, el peligro se experimenta primero como sonidos, imágenes, textos y golpes que parecen surgir de la nada: se experimenta como la aparición de algo inesperado a partir de una escena desconocida. Si Adams había llamado al primer movimiento de City Noir, en un guiño al célebre título de Artaud, «The City and its Double», era para expresar el tipo de división del mundo que el peligro ponía repentinamente en relación.[1] Cuando el peligro surge, lo hace bajo formas oscuras pertenecientes a un universo que normalmente no debería admitirse, incluso si forma parte del trasfondo secreto de lo que se presenta como digno, respetable, importante. La experiencia estética del peligro es, por tanto, la experiencia que surge del encuentro con un exterior que siempre espera en la sombra y que suele permanecer confinado en ella, un exterior que se considera indeseable y que todo apunta a dejar oculto. En el género noir, la ciudad es un teatro en el que la división entre el escenario y las bambalinas, entre el escenario y lo que Jean Baudrillard llamó la «ob-escena», se invierte brutalmente, como si fuera imposible mantener por más tiempo intacta la hipocresía de las apariencias.[2] Los escaparates, las luces de los clubes nocturnos y los interiores burgueses protegidos por rejas o cortinas solo existen porque en otra parte, en los bajos fondos, actúa un mundo turbio y violento que conforma la verdad reprimida.[3] Experimentar el peligro es, pues, experimentar una estética del shock, o más bien una antiestética, una estética negativa de todo lo que evoca el mundo entre bastidores, en lugar de las elegantes galas de lo que pretende ser su orden. La estética del peligro es la estética del desorden o del contraorden; es la estética del doble, de la sombra oculta en una esquina, dejando ver únicamente el avance

silencioso del cañón de una pistola que sabemos que no tardará en disparar. No hay, pues, peligro desnudo: solo hay peligro en el contexto de una división del mundo, solo en el momento en que las reglas que organizan la normalidad son derogadas por otras, más inquietantes, y cuya lógica no parece sostenerse. La conmoción del peligro es la conmoción de la realidad de lo que es.

---

[1]. Ibid.

[2]. Jean Baudrillard, De la séduction, París, Galilée, 1979, pp. 46 ss. [vers. cast.: De la seducción, Madrid, Cátedra, 2005].

[3]. Sobre este punto, véase el ensayo clásico del difunto Dominique Kalifa, Los bajos fondos. Historia de un imaginario, México, Instituto Mora, 2018.

§ 5

Una experiencia de lo anormal

Para que haya peligro, debe haber un signo de excepción en curso en la constitución normal del mundo –un signo que se refiera a algo que no debería tener lugar, pero que tiene lugar de todos modos, aunque sea de un modo oscuro o indistinto–. Como experiencia estética, el peligro es una experiencia de escrutinio de este afloramiento –una especie de llamada urgente al despliegue de los aparatos semióticos mediante los cuales los individuos se entrenan para descodificar la superficie de lo que es–. El peligro es la experiencia de lo anormal, incluso si esta anormalidad solo existe en la cabeza de alguien que la fantasea sin razón, o si solo es la manifestación de algún tipo de delirio paranoico. Dado que el teatro del mundo está dividido en dos, en un escenario y una zona entre bastidores que hace posible la representación, siempre hay motivos para ser paranoico, para descifrar las señales de peligro donde no las hay. Porque, incluso cuando el peligro no se manifiesta, existe, en la medida en que es la división del mundo la que, como tal, fundamenta la totalidad de lo que pertenece a la esfera de las apariencias en el abismo amenazador de lo que esta esfera forcluye. Sin embargo, si el peligro toma la forma de excepción, deja de ser excepcional. Por el contrario, hay razones muy sólidas para sostener que no hay nada más banal que el peligro –como si fuera el principio fundamental en el que se basan las normas concebidas para defenderse de él–. En realidad, el peligro es la regla, y el orden, la excepción; el orden es el estado de excepción en el que todo lo peligroso está codificado de antemano como algo que hay que combatir, derrotar, contener, sean cuales sean los medios utilizados para conseguirlo. El orden solo vive bajo la amenaza del peligro, bajo la posibilidad, a veces actualizada localmente, de un

retorno de su dominación, de un retorno de su control sobre lo que organiza la vida de los individuos en las junglas urbanas del mundo contemporáneo. Sin embargo, este retorno, por el hecho de manifestarse en forma de signos, no implica primacía ni originalidad; el peligro no es lo que, por ser primero, habría impulsado la instauración de un espacio de reglas cuya finalidad habría sido intentar protegerse de él.[1] Como la irónica composición de Adams atestigua, el peligro, por el contrario, procede de una atmósfera artificial, de un estado de cosas que siempre le precede y del que constituye la verdad inconfesable, aunque no pueda existir fuera de sus coordenadas.

---

[1]. Sobre este punto, les remito a Laurent de Sutter, Después de la ley. Teoría de la anarquía jurídica, Buenos Aires, La Cebra, 2021, passim.

§ 6

Dividir para regular

El peligro es la regla del desorden: tal fue la lección que lo noir nos dejó para reflexionar –una lección que tiene que ver con un realismo superior, o, en todo caso, con una pretensión superior de realismo; el peligro es la realidad de aquello que pretende abstraerse de él–. Así como la ley para Pablo de Tarso era lo que daba lugar a la transgresión, el orden es lo que da lugar al peligro que lo amenaza –que codifica los signos de lo que, en él, es indeseable pero que produce por el hecho mismo de promulgar sus propias reglas–.[1] *En otras palabras, el peligro es una cuestión de derecho, y no un simple problema de supervivencia, un sentimiento ligado a las percepciones animales o la expresión salvaje de una relación con la existencia que buscaría defender el entorno necesario para su despliegue. Para poder comprender el peligro, hay que extraerlo del ámbito de la psicología, las emociones y los afectos, y reinscribirlo en el espacio de la organización normativa del mundo –en la medida en que el mundo es ante todo un territorio regulado y, por tanto, dividido–. Los sentimientos mismos, desde el miedo hasta la ansiedad, pasando por el temor, el pánico, etcétera, que suscita el peligro, no son más que la expresión de una reacción normativa de los cuerpos ante lo que, para ellos, es un signo de desorden –o su posibilidad–. No son la expresión espontánea de una naturalidad que la sensación de peligro haría aflorar en medio de una civilización anestesiada; son el producto sensible de la inscripción, en el cuerpo de los individuos, del aparato de percepción constituido por el orden en el que evolucionan. Así pues, también en este caso, el intento de comprender las emociones parte del supuesto de que el peligro es una cuestión de orden, de que está fabricado y engramado en cuanto huella en el cerebro como un espectáculo repulsivo del que debemos apartar la vista. Existe una juridicidad del peligro, que no depende tanto del*

conjunto de medios empleados para intentar protegerse de él (o para castigar a quienes lo causan) como de su propia naturaleza: del hecho mismo de que el peligro señala la normatividad del orden. En otras palabras, es gracias al peligro que nos damos cuenta de que el orden es orden –y que solo es orden en la medida en que la positividad a la que aspira se concibe de tal modo que elimina del espacio de lo sensible lo que se le resiste o lo evade–. Si retomáramos el juego de palabras al que Adams había recurrido al nombrar el primer movimiento de City Noir, sin duda tendríamos que decir que lo que está en juego en el peligro es siempre exponer el vínculo normativo entre el orden y su doble.

---

[1]. Sobre la cuestión de la transgresión en la obra de Pablo, véanse Alain Badiou, San Pablo. La fundación del universalismo, Barcelona, Anthropos, 1999; Giorgio Agamben, El tiempo que resta. Un comentario a la Carta a los Romanos, Madrid, Trotta, 2006; Slavoj Žižek, El Títere y el Enano. El núcleo perverso del cristianismo, Buenos Aires, Paidós, 2005.

§ 7

Incipit dominus

La historia de la palabra peligro es una de las pistas que permiten percibir la dimensión jurídica que acecha su realidad. Hablar de «peligro» [danger] es, en efecto, hablar de algo distinto de un «peligro» [péril] o una amenaza; es hablar de un poder: el poder que tiene un amo sobre su casa. En la herencia de las lenguas indoeuropeas, peligro[1] deriva directamente del bajo-latín dominarium, que significa «poder», palabra que a su vez es un derivado de dominus, el «amo de la domus», es decir, de la casa, de la propiedad, del patrimonio.[2] Esta derivación la sitúa en el universo semántico de la raíz *dem-, estableciendo el hogar como un espacio social cuya característica primordial no es su construcción, sino la asignación de espacios que se da en su interior.[3] Un hogar es ante todo lo que se organiza en torno a la figura de la persona que lo controla, y que, al controlarlo, organiza el orden a su alrededor, dentro del cual cada persona ocupa una posición específica, adscrita a un papel concreto. Así pues, controlar un hogar, actuar como su dominus, es ante todo una cuestión de encarnar el principio de orden que rige el hogar en cuestión, un principio de orden cuya primera expectativa es que confirme su propiedad esencial. Ser dominus es tener una domus; es ser propietario de aquello que se ordena por el hecho mismo de la propiedad, en un título que es a la vez jurídico y material –en el sentido de que el dominus, en virtud de su título, es la domus–, y todo lo que encierra su propiedad. El dominio que el dominus tiene sobre su casa es el dominio de la persona que tiene en su mano lo que posee, de la persona que se apodera de ello y que, al apoderarse, tiene sobre ello todos los poderes que es posible reconocerle. De manera que esta dominación, antes incluso que ser

un simple derecho reconocido, es la marca de lo que se puede llamar «estar a la merced». En otras palabras, todo lo que el dominus tiene en su poder lo tiene en la medida en que este poder implica también la capacidad de destruir. El señor de la casa es aquel cuyo derecho incluye el poder de destruirla, el señor de la casa es aquel quien pone en peligro a los demás, quien coloca a los demás bajo su peligro, es decir, los incluye dentro del patrimonio cuyo título posee. Estar en peligro es, por tanto, estar bajo el dominio de un amo que encarna el principio del orden en un espacio en el que tiene derecho a destruir todo lo que considere oportuno.

---

[1]. En el francés danger (o dangier o dongier, en francés arcaico) puede verse la derivación directa del latín.

[2]. Véase la entrada «peligro» en Alain Rey (ed.), Dictionnaire historique de la langue française, t. I, A/E, París, Le Robert, 1992, p. 992.

[3]. Émile Benveniste, Le Vocabulaire des institutions indoeuropéennes, t. I, Économie, parenté, société, París, Minuit, 1969, pp. 299 ss. [vers. cast.: El vocabulario de las instituciones indoeuropeas, t. 1, Economía, parentesco, sociedad, Madrid, Taurus, 1983].

§ 8

¿Qué es dominación?

Debemos entender esto: no hay peligro hasta que el mundo comienza a dividirse en casas –hasta que se produce la primera división, que permite atribuir a ciertas personas la propiedad sobre una parte de lo que es–. Si hemos de creer a los historiadores del derecho arcaico, esta división implicaba el reconocimiento general de los derechos que cada padre de familia pretendía tener sobre la tierra que declaraba suya, es decir, lo que su mano podía tocar.[1] Cuando el jurisconsulto Gayo, en el siglo ii, expresó las lecciones esenciales de casi mil años de evolución jurídica romana, formuló las reglas de esta división, que implicaban la necesidad de reconocer una diferencia entre las personas y las cosas que podían poseer, recurriendo, como todos sus predecesores, al concepto de dominium.[2] La propiedad es la institución por la que se crea una tenencia, que introduce una cosa dentro de los límites de la domus sobre la que el dominus tiene el poder de desplegar su peligro, es decir, su capacidad de hacerla suya hasta su destrucción.[3] Durante mucho tiempo, sin embargo, esta capacidad solo correspondió a quienes, en Roma, eran considerados pertenecientes al restringido círculo de los Quirites, es decir, los romanos de origen de pura cepa y a quienes se reconocía el commercium, la capacidad de comerciar, es decir, los latinos. Los demás quedaban excluidos de la posibilidad de poseer bienes propios, del mismo modo que el dominium excluía las cosas que no eran romanas o todo aquello que no pudiera transferirse del modo reconocido por el derecho romano. La propiedad, y el control que esta confería sobre las cosas, era una prerrogativa que a su vez dependía de su ejercicio dentro de las condiciones de asignación de espacios organizada por la ciudad como tal, aunque en modo alguno pudiera denominarse domus.[4]

Por tanto, pensar en el peligro implica pensar en la soberanía del propietario tal y como el derecho la reconoce –o, más bien, tal como ella organiza su aplicación, opera dentro del contexto específico de la juridicidad romana–. La soberanía implica pensar en la dominación bajo la forma de un coger con la mano, la del propietario, lo que es suyo –y que, por ser suyo, también depende absolutamente de él–. Peligroso es lo que es soberano; peligroso es lo que tiene que ver con un poder que no pertenece a lo que está en peligro.

---

[1]. Para una presentación general de estas cuestiones, véanse Paul-Frédéric Girard, Manuel élémentaire de droit romain (1929), París, Dalloz, 2003, pp. 280 ss.; Michel Villey, Le Droit romain, París, Puf, 1945, pp. 80 ss., o Michèle Ducos, Rome et le droit, París, LGF, 1996, pp. 70 ss. Véanse también Jean-Pierre Coriat, «La notion romaine de propriété: une vue d'ensemble», en Le Sol et l'Immeuble. Les formes dissociées de propriété immobilière dans les villes de France et d'Italie (e- e siècle), Roma, École Française de Rome, 1995, pp. 17 ss., y Peter Garnsey, Penser la propriété. De l'Antiquité jusqu'à l'ère des révolutions, París, Les Belles Lettres, 2013, pp. 209 ss.

[2]. Gayo, Instituts, II, pp. 1 ss.

[3]. Sobre este punto preciso, véase Peter Birks, «The Roman Law Concept of Dominium, and the Idea of Absolute Ownership», Acta Juridica (1985), pp. 1 ss.

[4]. Véase Jean-Pierre Coriat, «La notion romaine de propriété: une vue d'ensemble», op. cit., pp. 18 ss.

§ 9

Un poco de derecho canónico

Cuando hay peligro, hay una expropiación de lo propio en beneficio de otro señor, cuyo dominio atestigua una soberanía más fundada –o, en todo caso, pretensiones más agresivas de tomar el control del destino de aquello sobre lo que se ejerce su dominación–. Sintomáticamente, la historia del pensamiento sobre la soberanía en Occidente se construyó enteramente en torno a conceptos derivados de la teoría romana del dominium, como el dominio de un señor sobre las cosas y las personas pertenecientes a su patrimonio.[1] A lo largo de los siglos, el cambio hacia un estrechamiento del significado de la palabra, centrándose cada vez más en la cuestión de la relación de sujeción de persona a persona, contribuyó de forma decisiva al desarrollo de la teoría política de la soberanía. En el Decreto de Graciano, en el siglo xii, numerosos cánones dan cuenta de casos que atestiguan el malestar creciente de muchos eclesiásticos ante lo que les parecía un dominium excesivo por parte de su jerarquía.[2] La mayoría de las veces, estos casos se referían a un conflicto entre un monasterio y las autoridades episcopales a las que pertenecía, pretendiendo estas últimas reglar las actividades del monasterio como si fueran las propietarias, mientras que el derecho canónico reconocía la autonomía jurídica del monasterio. En los decretales, la cuestión del dominium se convirtió en una cuestión de quién podía actuar sin tener que pedir cuentas a los demás, o, mejor dicho, de quién podía mandar a la porra a todos los que pretendían tener voz en el asunto.[3] En el siglo siguiente, esta acepción volvió a encontrarse en Tomás de Aquino, cuando distingue, en la Suma Teológica, el dominium sobre las cosas del dominium sobre las personas, caracterizándose el primero por la posesión efectiva, y el segundo por el reconocimiento de un poder.[4] Tomás llama a este

«poder» potestas, entendiendo que quien, por excelencia, ejerce esta potestas no es otro que Dios, cuyo poder se manifestó en todo su esplendor ilimitado en el momento de la Creación. Tener dominium sobre las personas equivale, por tanto, a ejercer sobre ellas una potestas análoga a la de Dios, potestad que debe su fuente al ejercicio del control sobre quienes pertenecen al grupo sometido al control del individuo que la posee.[5] Sin embargo, a pesar de estos diversos cambios, lo esencial se conservó: a finales de la Edad Media, el dominium seguía refiriéndose al poder soberano de un propietario sobre lo que se sometía a su autoridad.

---

[1]. Ibid., pp. 21 ss.

[2]. Véase Florence Demoulin-Auzary, «Dominium et proprietas dans le Décret de Gratien», Revue Historique de Droit Français et Étranger 83/4 (2005), pp. 647 ss.

[3]. Ibid., pp. 650-651.

[4]. Tomás de Aquino, Summa theologiae, IIa-IIae, c. 10, a. 10; c. 66, a. 1. Sobre estos textos, véase Maurice Barbier, «Pouvoir et propriété chez Thomas d'Aquin: la notion de dominium», Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 94/4 (2010), pp. 655 ss.

[5]. Ibid., p. 660.

§ 10

Política de la propiedad

Esta soberanía, sin embargo, no había sido tematizada hasta entonces como tal; solo por una especie de analogía retrospectiva es posible leer el dominium romano o medieval como encarnación de algo parecido a la soberanía.[1] El vínculo explícito entre ambos conceptos no se produjo hasta el nacimiento de la Modernidad –entre los pensadores que, a lo largo de los siglos xvi y xvii, desarrollaron la gramática política que sigue siendo la nuestra, y que ha hecho de la idea de soberanía su piedra angular–.[2] Es el caso, en particular, de Francisco de Vitoria, que dedicó muchas de sus conferencias pronunciadas en la Universidad de Salamanca a meditar sobre el modo en que el dominium podía ser considerado como modelo de fundamentación del poder político.[3] La respuesta de Vitoria, perdida en medio de innumerables distinguos, fue positiva: a su juicio, lo que caracterizaba al poder era precisamente su capacidad de reivindicar el dominio, que él consideraba, siguiendo a Tomás de Aquino, enraizado en la obediencia a la ley de Dios. Si los individuos disponían de un derecho sobre algunas cosas y algunas personas, lo hacían en virtud de la ley que se les confería, de manera que el dominium verdadero solo podía ser aquel de los personajes que promulgan la ley, siendo Dios el primero de ellos. Para Vitoria, el dominium encarnaba el modo en que, bajo el reinado de Dios, la devolución del poder sobre las cosas y las personas se organizaba en una vasta cascada de legitimidad, de la que la ley de Dios constituía el terminus a quo, el punto de partida. Había que deducir de ello que intentar pensar en el fundamento del poder político implicaba hacerlo dentro del marco del lenguaje del derecho, en la medida en que este lenguaje era el de Dios mismo; pensar en el poder equivalía a pensar en el derecho

de propiedad, como encontrando su origen en la ley divina. Si hay un poder político fundado, solo puede ser el del propietario según la ley –el propietario cuyo dominio está garantizado por la organización del mundo regulada por la legislación divina, como único principio de legitimación posible–.[4] Solo existe política del dominium: solo hay política en el poder de dominación –del dominus sobre lo que le pertenece–, incluso si esta pertenencia está regulada por las disposiciones de la ley, y no solamente por el acto de tomar posesión–. Es el derecho de propiedad el que confiere realidad, el que le ofrece un modelo, el que le propone un horizonte de sentido, cuyo nombre es soberanía.

---

[1]. Jean-Pierre Coriat, «L'idée de souveraineté dans le droit public romain», Cahier du Centre de Recherche en Histoire du Droit et des Institutions 7 (1997), pp. 1 ss.

[2]. Véase Crawford Brough MacPherson, La teoría política del individualismo posesivo, Madrid, Trotta, 2005. Véanse también Gérard Mairet, Le Principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir moderne, París, Gallimard, 1997; Thomas Berns, Souveraineté, droit et gouvernementalité: Lectures du politique moderne à partir de Bodin, París, Léo Scheer, 2005.

[3]. Francisco de Vitoria, Comentarios a la Secunda secundae de santo Tomás, t. III, ed. Vicente Beltrán de Heredia, Salamanca, s. n., 1934, pp. 63 ss. Véase Maurice Barbier, «La notion de dominium chez Vitoria», Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 68/2 (2006), pp. 241 ss.

[4]. Ibid., pp. 242 ss. Sobre este punto, véanse también las observaciones de Quentin Skinner, Les Fondements de la pensée politique moderne, París, Albin Michel, 2001, pp. 568 ss. [vers. cast.: Los fundamentos del pensamiento político moderno, México, FCE, 2013].

§ 11

Paradoja del dominium

Vitoria, sin embargo, era todavía un hombre de la escolástica; el pensamiento de la soberanía que él proponía seguía teniendo que ver con un horizonte teórico en el que el único titular de la verdadera soberanía no podía ser sino Dios, dado que todo procedía de Él. Cuando Thomas Hobbes propuso su propia definición del concepto de soberanía, fue esta inscripción la que decidió revisar, en favor de una definición laica del poder, redescubriendo en cierta medida la inspiración pragmática del derecho romano.[1] Esto no significó, sin embargo, que Hobbes renunciara repentinamente a proponer una forma de legitimación o fundamentación del poder; al contrario, si la figura de Dios salía de escena, debía ser sustituida por otra, que le debía todo. Esta otra figura era la de la authority, de la auctoritas, entendida como designación del individuo que es investido por la ley del poder de decidir y de actuar sobre las personas y las cosas.[2] A diferencia de la ley divina, cuya autoridad viene de Dios mismo, la ley política que confiere la condición de soberano descansa, en cierto modo, únicamente sobre sí misma –o más bien sobre el bucle de la garantía que ofrece al soberano ser quien posee el poder exclusivo de formularla–. El soberano solo es soberano en virtud de la ley por la que se confiere a sí mismo su soberanía; es soberano en virtud de la autoridad que le confiere la ley para promulgar la ley –la misma ley que organiza todo dominium, empezando por el suyo propio–. Si dominium y soberanía son, de hecho, una sola y misma cosa, falta un elemento decisivo desde el punto de vista de lo que garantiza esta identidad mientras no se establezca la autoridad de la autoridad, es decir, la auctoritas de quien desempeña el papel de soberano. Por supuesto, este establecimiento constituía un gesto desesperado: al exigir al

soberano que diera testimonio de la autoridad que le permitía decidir sobre el dominium, Hobbes señalaba el hecho de que esta autoridad, una vez ausente Dios, solo podía ser arbitraria. En realidad, el dominium nunca es legítimo, porque la auctoritas no puede garantizar nada, ya que ella misma se basa en la suposición de un bucle lógico insoluble, en el que lo que debe garantizar es también lo que debe ser garantizado. Sin embargo, esto no impidió que la teoría de la soberanía, garantizada por una auctoritas de dominium sobre las personas y las cosas, haya constituido el sistema de legitimación por defecto del poder en el Occidente moderno, y hasta nuestros días.[3]

---

[1]. En lo que sigue, el pasaje decisivo es el siguiente: Thomas Hobbes, Léviathan, ou matière, forme et puissance de l'État civil et chrétien, París, Gallimard, 2000, pp. 272-273 [vers. cast.: Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil, Madrid, Editora Nacional, 1983]. Para un comentario, véase Yves Charles Zarka, «La propriété chez Hobbes», Archives de Philosophie 55/4 (1992), pp. 587 ss.

[2]. Ibid., pp. 602 ss.

[3]. Sobre esta aporía, cabe remitirse a las meditaciones fundamentales de Jacques Derrida, Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad», Madrid, Tecnos, 2018.

§ 12

Seguros

Resulta curioso constatar que la historia del pensamiento sobre la soberanía se ha desarrollado a partir de una categoría que, si designaba el control o la dominación, también designaba aquello que parecía cuestionarla, o aquello a lo que se oponía. De hecho, desde Graciano hasta Hobbes, pasando por todos los pensadores de la soberanía moderna, la cuestión de la definición del poder y de su instauración se ha presentado siempre como una forma de garantizar o de asegurar una situación o una posición. La afirmación del dominium, ya en el derecho romano, pretendía ser una afirmación de la posibilidad de proteger el título de la persona que había puesto sus manos sobre lo que era, por ese mismo hecho, suyo, para protegerlo de cualquier título rival. La soberanía, como categoría central de la política moderna, era un concepto que no servía para otra cosa: se suponía que también constituía la garantía de que el poder, tal como se ejercía, era un poder que tenía un título para ese efecto. Dicho de otro modo, en el pensamiento de la soberanía, el control o dominación se presentaba como lo contrario del peligro, como la solución a lo que el peligro abría, y que no era otra cosa que la ruina de todo poder. Pero el hecho de que, a partir de Hobbes, algunos creyeran necesario introducir una figura como la auctoritas mostraba cuán difícil era esta tarea de aseguramiento –y cuántos retoques intelectuales requería si se quería llevar a cabo–. En realidad, cuando la soberanía se inscribía en el corazón del espacio del dominium, algo se escapaba: el momento de la afirmación del control se convertía en el momento de la afirmación paralela de la violencia del control en cuestión. Nada garantiza el dominium, salvo el control directo del dominus sobre su domus; ni la ley, ni Dios, ni la autoridad del soberano bastan para garantizar

la legitimidad de un título, de modo que todo título vale también por su contrario, por su ausencia. Toda dominación corre peligro de perderse: todo dominio solo existe en la medida en que puede perderse, pues su título solo vale lo que se reconoce que vale en un mundo dado, con coordenadas tan caprichosas como arbitrarias. Poner la mano sobre algo y pretender ser su propietario es abrir la posibilidad de que otro pueda impugnar este gesto y oponer a la pretensión contenida en un título otra pretensión igual de legítima. La soberanía solo puede existir en un trono de yeso.

§ 13

Ordenar el peligro

No hay, pues, ninguna dominación si no es bajo la dominación posible de otra dominación; no hay ninguna propiedad posible si no es bajo la amenaza de la expropiación; no hay ningún orden si no es golpeado por el peligro de su disolución o de su derrumbamiento; solo hay orden bajo la condición de desorden. Aquí es donde reside el vínculo entre dominium y peligro: en la ruptura esencial que hace irrisoria cualquier operación de seguridad o, en cualquier caso, dependiente de algo que excede para siempre la sutura que intenta proporcionar. Dondequiera que haya un gesto destinado a garantizar un fundamento o a asegurar la legitimidad, ese fundamento ya se está desvaneciendo, o la legitimidad está atestiguando el hecho de que siempre es usurpación. Por eso el pensamiento político moderno se ha presentado también, más que como una teoría de la soberanía, como una especie de antropología, un retrato robot de la humanidad confrontada a sus emociones. Aunque el discurso político sobre las emociones se remonta a las primeras elaboraciones políticas, a saber, las de la filosofía griega, no fue hasta la época moderna cuando empezó a desempeñar un papel decisivo en la conceptualización de la maquinaria política y jurídica.[1] Ya en Maquiavelo, toda la estrategia del poder, en la medida en que pretende reparar las averías del aparato que garantiza la autoridad del príncipe, descansa en la manipulación del «miedo» (timore) y del «amor» (amore), que permiten mitigar los «peligros» (pericoli) que el príncipe debe afrontar.[2] Para Maquiavelo, el príncipe, por el hecho de serlo, está siempre en peligro, ya se trate de las maniobras de su entorno inmediato, de los caprichos imprevisibles del pueblo o de la inteligencia militar de sus competidores. En el Discurso sobre la primera década de Tito Livio,

un número considerable de capítulos está dedicado a advertir al lector (y, por tanto, a las autoridades) de los peligros que rodean a las diversas maniobras que un ejército puede estar obligado a intentar en el campo de batalla.[3] Vigilar los puertos es peligroso; promulgar leyes con efecto retroactivo es peligroso; pasar de la magnanimidad a la crueldad sin previo aviso es peligroso; utilizar mercenarios es peligroso; ocupar una ciudad desunida es peligroso; etcétera.[4] Para Maquiavelo, en definitiva, no hay más príncipe que aquel que está constantemente lidiando con el peligro, que está bajo la dominación que el peligro hace pesar sobre su propio dominio, sin que nunca sea posible, salvo tal vez a través de la virtud, evitar su destino.

---

[1]. Sobre todo ello, véanse las diversas contribuciones a Histoire des émotions, t. I, De l'Antiquité aux Lumières, editado por Georges Vigarello, París, Seuil, 2016. Véase también Damien Boquet y Piroska Nagy, Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval, París, Seuil, 2015.

[2]. Nicolás Maquiavelo, Le prince, en Œuvres, ed. Christian Bec, París, Robert Laffont, 1996, p. 151 (cap. XVII) [vers. cast.: El príncipe, Tres Cantos, Akal, 2010].

[3]. Id., Discurso sobre la primera década de Tito Livio, pp. 187 ss.

[4]. Discursos, I, 23; I, 37; I, 41; II, 20; II, 25; etcétera. Sobre todo esto, véanse los comentarios clásicos de Claude Lefort, Le Travail de l'œuvre Machiavelli, París, Gallimard, 1972, y Quentin Skinner, Maquiavelo, Madrid, Alianza, 2020.

§ 14

Contra el miedo

Pero fue una vez más Hobbes quien dio a las emociones políticas su lugar definitivo en el edificio de la institución de la soberanía, al verla enteramente como lo que pondría fin al afecto espontáneo por excelencia: el miedo. Es el miedo, en efecto, el que deshace todos los vínculos garantizados que, por el contrario, la constitución de la soberanía pretende asegurar; es el miedo el que constituye la condición afectiva primera de lo que todavía no es, o ya no es, la soberanía del poder.[1] Conocemos el nombre que Hobbes dio a esta condición del reinado del miedo, «estado de naturaleza», en la medida en que se supone que este se opone al estado de sociedad, donde el miedo se encontraría de repente transformado en una ventaja de la que todos se beneficiarían.[2] El bucle de la soberanía no tiene otro propósito que disipar el miedo, o, mejor dicho, establecer una estructura de poder que lo considere insignificante en comparación con otras emociones, como las ya marcadas por Maquiavelo. La institucionalización de la soberanía es la institucionalización de la forclusión masiva del miedo en favor de un gobierno de amor y odio, en otras palabras, de la zanahoria y el palo que los pastores agitan delante de las narices de las ovejas que poseen. De manera que, también en Hobbes, el dominium descansa sobre el peligro, o, en todo caso, descansa sobre su suposición en la medida en que este puede ser anulado en favor de un nuevo estado de relaciones entre las personas (o entre las cosas y las personas) basado en la seguridad. La auctoritas del soberano es lo que se requiere para garantizar que el peligro inherente al dominium pueda ser dejado de lado, obliterado, negado; es lo que hace posible pasar de la economía del miedo a la economía estratégica de lo que Hobbes llamó «pasiones».[3] La definición de tal economía, sin

embargo, implicaba una confianza ciega no solo en el poder del soberano para forcluir las causas del peligro, sino también en la simple suposición de que esto era posible, o incluso deseable. Como régimen político de seguridad, la soberanía moderna se impuso la tarea de acabar con lo que era la característica esencial de aquello en lo que se basaba, a saber, el dominium, el derecho de dominación, ya que también era un peligro. Se trataba, por tanto, de una tarea imposible: puesto que dominium era peligro y peligro, dominium, cualquier intento de purgar lo primero de lo segundo equivalía a purgarlo pura y simplemente de su esencia.

---

[1]. Véase Thomas Hobbes, Leviathan..., op. cit., pp. 66 ss.

[2]. Ibid., pp. 15 ss.

[3]. Ibid., p. 66. Sobre todo esto, véase también Carlo Ginzburg, Miedo, reverencia, terror. Cinco ensayos de iconografía política, Rosario, Prohistoria, 2018. Para una perspectiva más amplia de la historia política del miedo, véanse Jean Delumeau, El miedo en Occidente, Barcelona, Taurus, 2019; Corey Robin, La Peur. Histoire d'une idée politique, París, Armand Colin, 2006; Vito Fumagalli, Paysages de la peur. L'homme et la nature au Moyen Âge, Bruselas, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2009; Patrick Boucheron, Conjurar el miedo. Ensayo sobre la fuerza política de las imágenes, México, FCE, 2018; Patrick Boucheron, Corey Robin, El miedo: Historia y usos políticos de una emoción, Madrid, Clave Intelectual, 2019.

§ 15

Dudando, dice

Baruch Spinoza propuso una interpretación muy singular de esta dificultad, bajo la forma de una oscilación inconclusa entre lo que constituiría la dimensión ética del deseo de seguridad y lo que formaría, por el contrario, su aspecto político. En la Ética, Spinoza definía la «Seguridad» (Securitas) por oposición a la «Esperanza» (Spes): mientras que esta última «no es más que una alegría inconstante, nacida de la imagen de algo futuro o pasado, cuyo resultado nos parece dudoso», la «Securitas» consiste ante todo en eliminar la duda.[1] Para Spinoza, la seguridad, como «sentimiento», adopta la forma de una especie de certeza restaurada sobre lo que es probable que suceda, o, por el contrario, sobre lo que ya ha sucedido, pero ha dejado tras de sí una imagen borrosa. Ahora bien, en varios pasajes del Tratado teológico-político, escrito durante una interrupción en la redacción de la Ética, el filósofo también pretendió inscribir este sentimiento en un espacio de pensamiento político limitado por la idea de ley y de gobierno, como debiendo garantizarla.[2] Garantizar la seguridad, en este contexto, significaba implementar la soberanía, tal y como se fundamenta en la ley, de tal manera que ayudara a eliminar la duda del ámbito del pensamiento político, a instalar en él algo parecido a la certeza. El papel del soberano, en otras palabras, es garantizar que la esperanza pueda fundarse, en lugar de seguir descansando, como lo hace naturalmente en el espacio de los sentimientos, en una forma de preocupación por el pasado y el futuro. Como ambos desbordan el presente, la duda que conllevan correría el riesgo de desplazarse sobre lo que constituye el presente como tal, a saber, precisamente, las leyes y el gobierno cuyo papel es definir sus coordenadas. Negarse a luchar contra la duda equivaldría, por tanto, a negarse a

luchar contra el peligro de que el dominium sea cuestionado por la mera fuerza de los acontecimientos, por el mero paso del tiempo –o, mejor dicho, por su mera inscripción en el tiempo–. Para que un soberano sea verdaderamente soberano, su dominio debe ser atemporal por el hecho mismo de la ley, y, por tanto, de los principios de gobierno fundados en la suposición de su buen funcionamiento. Garantizar la seguridad de los ciudadanos significaba, por tanto, atajar el peligro que pudiera representar para la propia soberanía el hecho de ser contingente.

---

[1]. Baruch Spinoza, Éthique, en Œuvres, ed. Roger Caillois, París, Gallimard, 1954, p. 431 (III, 18, escol. 2) [vers. cast.: Ética, Madrid, Alianza, 2011].

[2]. Id., Traité théologico-politique, pp. 656 (cap. III) y 887 (cap. XIX).

§ 16

La vanidad de la soberanía

Pero esta forclusión del peligro organizada por el pensamiento político moderno tuvo un precio: su retorno bajo una forma eufemística, o, mejor dicho, bajo una forma que podía inscribirse en su marco sin cuestionarlo demasiado seriamente. Esta forma era la del riesgo: la de calcular la probabilidad de que ocurriera algo que, si se respetara hasta el final el orden de la soberanía, no debería producirse, pero que, por desgracia, se produce de todos modos.[1] En el fondo, el riesgo era el memento mori de la soberanía; gracias a él, era posible encontrar una razón para explicar por qué, al final, ninguna soberanía nunca es del todo absoluta, o, dicho de otro modo, por qué no hay absoluto alguno. En cierto modo, esta vanidad de la soberanía era un argumento más en apoyo de la idea de que, por imperfecta y sujeta a contingencias que fuera, la soberanía encarnaba la forma más deseable de garantía frente a todo lo demás. Aunque ocurriera algo que no encajara en el programa regulado que la soberanía había previsto para la sociedad, ese algo sería la prueba de que, como mínimo, la soberanía en cuestión había previsto esa posibilidad. Establecer el riesgo como categoría jurídica, económica y política reconocida por las reglas de la sociedad política era una forma poco feliz de integrarlo en sus coordenadas y de mantener que, aunque escapara al orden de la soberanía, apenas se recuperaba dentro de él. Desde finales del siglo xiv, esta recuperación tuvo lugar en Génova mediante el desarrollo gradual de una nueva forma de contrato, nacida de la teoría de las obligaciones formulada por los pensadores de la escolástica tardía (entre ellos Vitoria y sus colegas salmantinos): el contrato de seguro.[2] Con el fin de proteger las inversiones de quienes se aventuraban en las rutas consideradas

más peligrosas del mundo, las del mar, se ideó un sistema de garantías que permitía a los armadores captar fondos sin que quienes los financiaban corrieran un riesgo demasiado elevado de sufrir pérdidas. Gracias al contrato de seguro, lo que hasta entonces parecía una lotería pudo ser más o menos controlado, definiéndose el riesgo como aquello que, en su conjunto, mostraba una tendencia general a la normalidad, normalidad que hizo posible suavizar lo que destacaba. Combinado con la invención de las primeras formas de cálculo de probabilidades, el seguro permitió domesticar el riesgo.[3]

---

[1]. Para una visión histórica (muy orientada) de la noción teórica de riesgo, véase Peter L. Bernstein, Plus forts que les dieux. La remarquable histoire du risque, París, Flammarion, 1998 [vers. cast.: Contra los dioses. La extraordinaria historia del riesgo, Barcelona, Profit, 2020].

[2]. Sobre este punto, la obra fundamental sigue siendo Louis-Augustin Boiteux, La Fortune de mer. Le besoin de sécurité et les débuts de l'assurance maritime, París, SEVPEN, 1968. Véanse también Jean Halpérin, «La notion de sécurité dans l'histoire économique et sociale», Revue d'Histoire Économique et Sociale 30/1 (1952), pp. 7 ss. y Michel Balard, «Assurances et commerce maritimes à Gênes, dans la seconde moitié du e siècle», Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest 85/2 (1976), pp. 273 ss. Sobre el contexto de esta invención, véanse Jean Delumeau, Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois, París, Fayard, 1989, pp. 524 ss. y Wim Decock, Le Marché du mérite. Penser le droit et l'économie avec Léonard Lessius, Bruselas, Zones Sensibles, 2019, pp. 105 ss.

[3]. Véase Peter L. Bernstein, Plus forts que les dieux..., op. cit., pp. 93 ss.

§ 17

La posibilidad de la seguridad

Hay muchas controversias entre los estudiosos sobre el significado exacto que debe darse al concepto de riesgo; dependiendo de la interpretación, sus orígenes pueden ser italianos (risco), bizantinos (rhizikon) o árabes (rizq), y puede significar «desgracia», «saldo» o «parte».[1] Cualesquiera que sean las controversias, lo esencial es que el desarrollo del concepto de riesgo en el contexto del comercio mediterráneo a finales de la Edad Media se basaba en la idea fundamental de que sería posible mitigar la «fortuna del mar».[2] El reconocimiento del riesgo implicaba la afirmación inmediata de su control, aunque este se basara en la incorporación masiva de los peligros que pesaban sobre cada expedición comercial en forma de posibilidades y de probabilidades. Gracias al contrato de seguro (o, mejor dicho: a la póliza de seguro), se hizo posible inscribir el riesgo singular que corría cada individuo dentro de una economía general que permitía definir el nivel medio de aceptabilidad. Para los diseñadores del sistema de seguros, incluso podía decirse que solo existía un riesgo medio; todo lo que se desviaba de la probabilidad calculada no se consideraba un riesgo, sino una locura que solo un inconsciente podía querer garantizar. Lo que antes se presentaba como una sorpresa devastadora y, por tanto, como un peligro, de repente pasó a ser una forma de conocimiento calculado, que se insertaba en un contexto jurídico y político, que permitía una regulación extrema. Con la autoridad del soberano garantizando el orden del dominium sobre las cosas, aquellos cuyo oficio consistía en comerciar con cosas podían a su vez idear un sistema que garantizase las transacciones de riesgo que pretendían realizar. Desde la auctoritas del soberano hasta la póliza de seguro firmada por un armador, tenía lugar una devolución de la

seguridad, seguridad que adoptaba la forma de un acuerdo jurídico basado en el reconocimiento de la primacía de la ley y de quienes la representaban. Si la soberanía era ante todo una forma de protegerse contra el peligro, la póliza de seguro tenía como objetivo regular lo que pudiera quedar de él para que adoptara la forma de un riesgo controlable, es decir, capaz de estar sujeto a dominación. Sin embargo, de esta dominación se eliminaba toda posibilidad de revocación, en un gesto de purificación que, aunque brillante, se basaba no obstante en la idea, nunca discutida, de que la seguridad podía constituir una realidad.

---

[1]. Para un resumen a favor de la hipótesis árabe, véase Sylvain Piron, «L'apparition du resicum en Méditerranée occidentale, e- e siècles», en Emmanuelle Collas-Heddeland et al. (eds.), Pour une histoire culturelle du risque. Genèse, évolution, actualité du concept dans les sociétés occidentales, Estrasburgo, Histoire et Anthropologie, 2004, pp. 59 ss.

[2]. Véase Louis-Augustin Boiteux, La Fortune de mer..., op. cit., pp. 59 ss.

§ 18

Una idea de Leibniz

En una serie de cartas y manuscritos de principios de la década de 1680, Gottfried Wilhelm Leibniz, entonces bibliotecario de la Casa de Hannover, retomó el problema de la seguridad y los seguros y propuso una radicalización que también expuso detalladamente.[1] Sugirió la creación de un fondo de seguros que permitiera delimitar los riesgos asociados a la despoblación de Alemania y a la carestía de los alimentos, en forma de un sistema de mutualización de ayuda de los particulares. Para Leibniz, lo que la ley llamaba «casus fortuiti» (acontecimientos fortuitos) no debía pesar fatalmente sobre los hombros de quienes los sufrían; al contrario, mediante el seguro mutuo debía ser posible eliminar la amenaza.[2] Si se creara una caja de seguros a la que se suscribiera cada ciudadano, la ocurrencia de una catástrofe en la vida de uno de ellos podría ser objeto de una medida de reparación local, elaborada teniendo en cuenta el cálculo del riesgo incurrido. En lugar de dejar el seguro a la iniciativa privada, debería corresponder al soberano organizar la seguridad de los ciudadanos, ya que, como recordaba Leibniz, basándose en una comparación que se remonta a la Antigüedad griega, el Estado no es más que un barco en alta mar. Para el filósofo, había, pues, una continuidad necesaria entre el reconocimiento y el cálculo del riesgo en el seguro marítimo, y la manera en que la soberanía debía concebirse como sistema de organización de la protección. En cierto modo, era incluso posible deducir que la auctoritas del soberano descansaba enteramente en esta capacidad de garantizar la seguridad en el sentido más fuerte del término, es decir, de garantizar el riesgo que el azar supone para la vida de cada ciudadano. La única excepción, señalaba Leibniz, era la «culpa» (Schuld): si se producía una catástrofe cuya responsabilidad pudiera

atribuirse a la propia acción de la víctima, había que descartar la hipótesis del caso fortuito y denegar la protección del seguro.[3] También en este caso, la excepción era evidente desde el punto de vista jurídico: desde el momento en que hay culpa, ya no existe el azar, en la medida en que el azar queda anulado por la decisión, también soberana, de la persona que la ha tomado. Así pues, lo que el seguro pretendía garantizar no era el daño, sino su ocurrencia bajo la apariencia de contingencia; en cuanto reaparecía una forma de necesidad, el ejercicio de la garantía perdía inmediatamente su sentido.

---

[1]. Sobre todo lo que sigue, véase el estudio de Jean-Marc Rohrbasser, «Leibniz: assurance, risque et mortalité», Astérion. Philosophie, Histoire des Idées, Pensée Politique 5 (2007), en línea.

[2]. Gottfried Wilhelm Leibniz, «Öffentliche Assekuranzen», en Hauptschriften zu Versicherungs- und Finanzmathematik, ed. Eberhard Knobloch y Johan-Matthias Graf von der Schulenburg, Berlín, Akademie, 2000, pp. 12 ss.

[3]. Ibid., p. 14.

§ 19

Libertad marítima

Llama la atención que las propuestas de Leibniz, si bien se impusieron a la práctica de los contratos de seguro marítimo, también dictaron el final de una polémica más amplia, que versaba precisamente sobre el dominium del mar. A lo largo del siglo xvii, juristas y teóricos de la soberanía habían discutido sobre la cuestión de cómo el mar, fuente de todos los peligros y «fortunas», podía incluirse en el espacio de lo que era ante todo un concepto terrestre.[1] Evidentemente, era imposible considerar las aguas, en particular las del Mediterráneo, como un espacio que pudiera ser apropiable simplemente aplicando las categorías jurídicas romanas relativas a la toma de posesión, que el concepto de soberanía había heredado. En una obra escrita en apoyo de las pretensiones comerciales de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales, titulada Mare liberum («Sobre la libertad de los mares»), Hugo Grocio insistió en este punto: si los mares tienen un estatuto desde el punto de vista del dominium, se trata de un estatuto vacío.[2] En otras palabras, puesto que el mar no puede ser objeto de apropiación, debe situarse, según las categorías del derecho, en la categoría de res nullius in boni, cosas que no pertenecen a nadie, que, precisamente, no están bajo ningún dominium. La consecuencia que Grocio extrajo de esto, y que es crucial si queremos entender la historia de la soberanía, es que el hecho de que el mar estuviera fuera del comercio, fuera del patrimonio, fuera del dominium, significaba que podía ser explorado de manera soberana por cualquiera. No se podía fundar ninguna soberanía en el mar, pero como no se podía fundar ninguna allí, había que deducir que todas las que se fundaban en otros lugares podían ejercerse allí, independientemente del dominium en el que solían

basar su pretensión. El mar, en otras palabras, marcó, según Grocio, el fracaso del dominium como triunfo de la soberanía, una soberanía que ahora disponía de los medios para evitar el peligro inherente a toda propiedad, en el lugar mismo del peligro, las aguas. Aunque las aguas eran más traicioneras y fuente de peligro que nunca, la soberanía, al reconocer que eran jurídicamente inapropiables, se sustrajo al juego jurídico de la propiedad e impuso el suyo propio. La inapropiabilidad de los mares se convirtió en el fundamento de la soberanía.

---

[1]. Véase Guillaume Calafat, Une mer jalousée. Contribution à l'histoire de la souveraineté (Méditerranée, e siècle), París, Seuil, 2019. Sobre los vínculos entre dominium y tierra, formalizados en la noción medieval de «dominio», véase Christian Lavialle, «De quelques rapports entre territoire et domaine», Civitas Europa 35/2 (2015), pp. 11 ss. Véase también la obra clásica de Marie-France Renoux-Zagamé, Origines théologiques du concept moderne de propriété, Ginebra, Droz, 1987. Por último, sobre la distinción entre nomos de la tierra y nomos del mar, remito a Laurent de Sutter, Jack Sparrow. Manifest per une linguistique pirate, Bruselas, Les Impressions Nouvelles, 2019.

[2]. Guillaume Calafat, Une mer jalousée..., op. cit., pp. 19 ss. Para una edición contemporánea de la obra de Grocio, véase Hugo Grocio, De la liberté des mers, París, Panthéon-Assas, 2013.

§ 20

Cómo controlar el azar

No hay más soberanía que la del azar, es decir, la que se dirige contra el azar; no hay más seguro que el de la contingencia, es decir, el que se dirige contra la contingencia; no hay, en otras palabras, más soberanía que la del seguro ni más seguro que el de la soberanía. En la historia de la modernidad política, el binomio seguro-soberanía se desarrolló íntegramente para contrarrestar el que unía dominium y peligro: allí donde el segundo implicaba incorporar el fracaso del control al control, el primero prefería su eliminación. Siguiendo la lógica de la soberanía, es el azar mismo el que hay que controlar, porque controlando el azar se domina de golpe todo lo que podría socavar el orden, ya que pretende regular la ausencia de azar, que se encuentra generalmente controlada. Este control, sin embargo, había adquirido un nuevo rostro con la Modernidad: el rostro del conocimiento. Allí donde el azar había permanecido durante mucho tiempo a la orden del día, de repente podía ser objeto de una medida capaz de prevenirlo. Al hacer del interés de la industria aseguradora del riesgo una ciencia inscrita en el ámbito de lo calculable (plasmado en el desarrollo de las probabilidades y la estadística a lo largo de los siglos), la gestión moderna del azar no pretendía otra cosa que desarrollar el conocimiento del futuro.[1] *Por definición, el azar es lo que puede ocurrir después, por lo que el riesgo es la medida de las posibilidades de que algo ocurra o no, cause o no daños, incluso antes de que ocurra, en un gesto que es ante todo prospectivo. El conocimiento del riesgo es, por tanto, conocimiento del futuro; en otras palabras, es una forma de desafiar la contingencia de todo lo que es, al menos en un momento dado, una forma de frustrar en parte el azar afirmando la necesidad estadística de su ocurrencia. De este modo, la soberanía, como institución política del seguro, es ante todo soberanía para el mañana, una garantía contra todo lo que en el*

futuro pueda suscitar temor en quienes se encuentran bajo su dominio. La soberanía es el control político enraizado en el conocimiento del riesgo; es el seguro que contrata un poder, al garantizar la paz a sus ciudadanos, contra la contingencia de su propio fundamento. En este marco, por supuesto, la seguridad ya no es un mero sentimiento, como pensaba Lucien Febvre, sino una categoría de saber-poder que pretende operar sobre el tejido mismo del mundo.[2]

---

[1]. Sobre este punto, véase Alain Desrosières, La política de los grandes números. Historia de la razón estadística, Barcelona, Melusina, 2004. Véanse también Philippe Tassi, Histoire de la statistique, París, Puf, 1990; Evelyne Barbin y Jean-Pierre Lamarche (dirs.), Histoire des probabilités et des statistiques, París, Ellipses, 2004 y Jean-Jacques Samueli y Jean-Claude Boudenot, Histoire des probabilités, des origines à 1900, París, Eyrolles, 2009.

[2]. Véase Lucien Febvre, «Pour l'histoire d'un sentiment: le besoin de sécurité», Annales. Économies, Sociétés, Civilisations 11/2 (1956), pp. 244 ss., quien critica a Jean Halpérin, «La notion de sécurité dans l'histoire économique et sociale», op. cit.

§ 21

Seguridad, territorio, población

En la conferencia que pronunció en el Collège de France a finales de 1977, y que había anunciado bajo el título «Seguridad, territorio, población», Michel Foucault intentó dar sentido a la categoría de seguridad, contraponiéndola a las de disciplina y derecho.[1] Por un capricho que nunca explicó, no persistió en su análisis, que solo abarcaba las primeras lecciones del curso, prefiriendo volver después a los conceptos de «gobierno» y «gubernamentalidad».[2] Sin embargo, al distinguir la seguridad de la ley y la disciplina, Foucault quiso poner de relieve algo nuevo: la forma en que la lógica del cálculo, de la media y de la probabilidad de un acontecimiento transformaba profundamente los instrumentos del poder. Mientras que la ley formulaba una prohibición (acompañada de una sanción en caso de violación) y la disciplina abría una economía de la vigilancia en la que la ley no era más que un parámetro dentro de un trabajo permanente sobre los cuerpos, la seguridad transformaba su funcionamiento respectivo en favor de la gestión de los «acontecimientos probables».[3] Con la seguridad, el tiempo y el azar se convirtieron en un material útil para gobernar a las poblaciones allí donde, hasta entonces, solamente habían constituido limitaciones externas, como si ahora le correspondiera al poder intervenir en el mismo centro de la vida humana. Sin embargo, Foucault no dijo nada más y, sobre todo, olvidó remitirse a la historia de las instituciones de garantía que, desde el mundo de la dominium romana, habían conducido a situar el seguro en el centro del proyecto político de la Modernidad. En su opinión, la lógica de la seguridad apareció en torno al siglo xviii como un subproducto tardío de toda una serie de evoluciones, desde la expansión de las ciudades hasta la nueva gestión de las

enfermedades y las hambrunas. El hecho es que, a pesar de su ignorancia de la historia de los seguros y el riesgo, había intentado ver la seguridad como un concepto que formaba parte integrante del equipamiento político de la Modernidad, y no solamente como una cuestión subjetiva. La seguridad no es el estado de un individuo liberado de los miedos que paralizan su vida, sino lo que resulta de los procesos de poder-saber por los que se libera de los miedos en cuestión, procesos que por definición van más allá de él. La seguridad no es una cuestión de psicología, sino de epistemología política.[4]

---

[1]. Michel Foucault, Sécurité, territoire, population. Conferencias en el Collège de France. 1977-1978, ed. Michel Sennelart, París, Gallimard/Seuil, 2004, pp. 6 ss. [vers. cast.: Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978), Buenos Aires, FCE, 2006].

[2]. Ibid., pp. 167 ss.

[3]. Ibid., p. 8.

[4]. Este es el punto ciego de toda la literatura terapéutica sobre el miedo. Para un ejemplo, véase Christophe André, Psicología del miedo. Temores, anguestias y fobias, Barcelona, Kairós, 2005.

§ 22

Conocimiento y generalidad

Al pasar del estudio del sentimiento al estudio del conocimiento, Foucault subrayó hasta qué punto se consideraba que este, en la Modernidad, proporcionaba a la soberanía la información que necesitaba para desempeñar su papel de garantía. En el contexto de la soberanía, no hay más conocimiento válido que el riesgo, de modo que cualquier intento de desarrollar el conocimiento se basa en la lógica del seguro sobre lo que es probable que ocurra en el futuro. En los tiempos modernos, todo conocimiento es prospectivo, o, en todo caso, pretende contribuir a la labor de domesticación del futuro, a la que se supone que la ciencia del riesgo dedica todos sus esfuerzos. Además, este conocimiento, a diferencia de lo que ocurría en la antigua ley del dominium, ya no pretende ser un conocimiento de peligros individuales, sino, por el contrario, un conocimiento de masas, un conocimiento del riesgo en general. En consecuencia, el riesgo ha pasado de ser un factor que afecta a una situación y define su peligrosidad a convertirse, con el tiempo, en una entidad de pleno derecho, cuyo conocimiento consiste esencialmente en dilucidar su propio modo de funcionamiento, su yo específico. Con el desarrollo de los seguros, luego de las mutualidades soñadas por Leibniz y después de los mecanismos colectivos que dieron lugar al Estado del bienestar, el riesgo ha pasado del registro de la cualidad al registro del ser, se ha convertido en algo que existe en sí mismo.[1] Esto es particularmente cierto en lo que, desde los trabajos de Ulrich Beck, se ha denominado la «sociedad del riesgo», es decir, una sociedad en la que todos los aspectos de la existencia se integran ahora en un cálculo de la peligrosidad.[2] En la «sociedad del riesgo», todo es un riesgo, en el sentido de que todo puede dar lugar a que se produzca un acontecimiento ruinoso, ya que las causas de

tales acontecimientos se han generalizado, sobre todo en el ámbito industrial o tecnológico.[3] Conocer el mundo contemporáneo significa, por tanto, conocer los riesgos de que se produzca en él una catástrofe, y tener soberanía en un mundo así significa actuar de tal modo que se tengan efectivamente en cuenta esos riesgos. Así pues, la soberanía hoy en día consiste esencialmente en escuchar a aquellos cuyo trabajo consiste en calcular meticulosamente los riesgos, y actuar de acuerdo con lo que profetizan en todos los ámbitos de la vida humana (e incluso más allá). Porque en la sociedad del riesgo, la vida misma es calculable.

---

[1]. François Ewald, L'État-providence, París, Grasset, 1986. Pero véase Jean-Baptiste Fressoz, L'Apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique, París, Seuil, 2012.

[2]. Ulrich Beck, La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad, Barcelona, Paidós, 1998.

[3]. Sobre este punto, véanse, por ejemplo, François Walter, Catastrophes. Une histoire culturelle, e- e siècle, París, Seuil, 2008 y Laurent Testot, Cataclysmes. Une histoire environnementale de l'humanité, París, Payot, 2017.

§ 23

Interludio sobre la autoinmunización

¿Qué lecciones podemos extraer de todo esto? La primera es sin duda que, contrariamente a lo que afirma la historiografía tradicional, el peligro está en el centro de todos los grandes desarrollos jurídicos y políticos de la historia occidental, desde la invención de la propiedad hasta la seguridad social. La segunda es que el objetivo de todos estos desarrollos ha sido tratar de poner fin a lo que, al poner en peligro uno u otro aspecto de la existencia de los individuos, podía poner en peligro también su organización, es decir, su participación en un orden de cosas que iba más allá de ellos. La tercera es que la reflexión sobre cómo protegerse de las amenazas y los peligros siempre ha formado parte de un proceso de consolidación de aquello que más tiene que perder al asumir riesgos demasiado grandes, es decir, el orden como tal. El cuarto punto, por tanto, es que todos estos desarrollos jurídicos y políticos no han tenido otro objetivo que este: tratar de protegerse del riesgo, desplegando un conocimiento que integra los acontecimientos individuales en esquemas de masas. La historia de los sistemas políticos y jurídicos es, por tanto, la historia de la autoinmunización del orden frente a cualquier riesgo –o, en todo caso, del intento de reunir las condiciones de conocimiento que permitan modelar las estrategias que hagan posible esa autoinmunización–.[1] Al generalizar el riesgo, las técnicas de cálculo de seguros extendidas al conjunto de la sociedad lo han convertido en la categoría central de la lucha contra lo que, incluso más que las reacciones de las clases peligrosas, más asusta al orden: el caos. Nadie sabe realmente en qué puede consistir el caos, en el sentido social del término, pero esta ignorancia no ha impedido a casi todos los pensadores del orden social considerarlo como el mayor peligro al que puede

enfrentarse cualquier grupo humano.[2] Maquiavelo y Hobbes no fueron los únicos en subrayar los peligros que podían amenazar a un poder que no sopesara con precisión los riesgos derivados de las distintas opciones políticas, jurídicas, económicas o militares tomadas en su nombre. Incluso hoy en día, parecería que el lenguaje ordinario del pensamiento sobre la soberanía (o lo que ahora ocupa el lugar de la soberanía) debería adoptar la forma de advertencias dirigidas a quienes poseen las claves del conocimiento de los riesgos. Ostentar el poder es estar amenazado; desempeñar un papel en el teatro de la soberanía es estar en peligro; dirigir es estar al borde del desastre.

---

[1]. Sobre el concepto de autoinmunización en relación con la política de las comunidades humanas, las obras esenciales son las de Jacques Derrida, Peter Sloterdijk y Roberto Esposito. Véanse, en particular, J. Derrida, La bestia y el soberano, 2 vols., Buenos Aires, Manantial, 2010-2011; P. Sloterdijk, Esferas 3 vols., Madrid, Siruela, 2017-2018; R. Esposito, Comunidad, inmunidad, biopolítica. Barcelona, Herder, 2009. Véanse también los comentarios de Frédéric Neyrat, Biopolitique des catastrophes, París, MF, 2008.

[2]. Para más información sobre este tema, me remito de nuevo a Laurent de Sutter, Después de la ley..., op. cit.

§ 24

Es la puerta abierta a…

Isabelle Stengers ha descrito en varias ocasiones el léxico utilizado por todos aquellos que, en el ámbito de la controversia científica, pretendían traducir el lenguaje político del riesgo al lenguaje de la argumentación a favor de tal o cual tesis, de tal o cual posición. Este léxico podría resumirse en una expresión: «Es la puerta abierta a…». Plantear que tal o cual argumento «abre la puerta a» otra cosa, a una consecuencia indeseable que estaría latentemente contenida en una afirmación que, a primera vista, le sería ajena.[1] Responder «es la puerta abierta a…» a una proposición equivale a suponer que detrás de cada palabra podría ocultarse un riesgo, una amenaza, un peligro, de los que solo una estricta policía del lenguaje –y, por tanto, del conocimiento– podría protegernos. Al establecer el riesgo como objeto de conocimiento, la política de seguros de la soberanía ha constituido todo conocimiento como conocimiento del riesgo, aunque este no sea su objeto propio, pues todo conocimiento implica consecuencias. Puesto que lo que constituye un riesgo es todo lo que puede venir después, se deduce que todo lo que tiene una consecuencia conlleva un riesgo; todo lo que no queda sin efecto, todo lo que puede seguir actuando en el futuro, implica la necesidad de una garantía. Cuando un individuo replica a otro que apoyar tal visión de las cosas sería «abrir la puerta a…», es esta preocupación fundamental por los posibles efectos de lo que decimos o hacemos lo que se expresa directamente. Esta expresión, además, no es un simple grito, la manifestación de una convicción subjetiva nacida de una intuición difícil de fundamentar, sino un argumento de autoridad, una medida policial. El hecho de que el seguro sea una forma de policía, o incluso de que la policía solo exista en el ámbito más amplio del seguro, es lo que pretende

encarnar la afirmación «es la puerta abierta a...»: al poner de relieve los peligros inherentes a una proposición, lo que se está afirmando es su imposibilidad. Recurrir a la expresión «es la puerta abierta a...» constituye, por tanto, una medida policial, en el sentido de una autoinmunización del discurso en relación con las consecuencias de hablar y pensar, en la medida en que estas consecuencias probablemente cambiarían algo. Decir «es la puerta abierta a...» es decir que ciertas cosas no deben decirse y, por tanto, no deben pensarse y, por tanto, no son pensables y, en última instancia, no son posibles.

---

[1]. Véanse, por ejemplo, Isabelle Stengers, La Vierge et le Neutrino. Les scientifiques dans la tourmente, París, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2006, pp. 163 ss. y Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient, París, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2009, pp. 130 y 159 [vers. cast.: En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene, Barcelona, NED, 2017].

§ 25

Fallar mejor

Ahora bien, en el mundo del riesgo, la categoría que constituye el paradigma por excelencia de lo impensable es precisamente el peligro, pues contra la posibilidad de que se produzca se ha desarrollado toda la lógica de cálculo sobre la que se asienta la soberanía aseguradora. El peligro es la puerta que hay que cerrar para garantizar la eficacia de los comportamientos, las transacciones y los contratos, es decir, todo lo que permite a la «sociedad del riesgo» (o a lo que la sustituye) seguir su camino. Para el derecho romano, sin embargo, el peligro era un hecho, e incluso el hecho por excelencia: el hecho sobre el que se inauguraba la propiedad o el control, el dominus poseyendo lo que le pertenecía solo en virtud de su resistencia física a las pretensiones de los demás. Pero la protección contra el miedo que la soberanía tenía como proyecto organizar ya no podía tolerar que el dominium siguiera amenazado por esta debilidad constitutiva; exigía ser ella misma la garantía para poder garantizar la vida de quienes la ponían en sus manos. Lo obsceno del peligro debía abandonar el escenario político en favor de un teatro del riesgo basado en una dramaturgia de puertas cerradas, de negaciones entre bastidores, de trucos considerados como auténtica magia. En la política moderna, la soberanía es el espectáculo de un poder que no para de sopesar, contar y medir los riesgos para poder orientar su decisión de tal manera que la súbita aparición del peligro ya no pueda producirse. En otras palabras, la soberanía es el nombre político del rechazo de la «puerta abierta a...», el rechazo de la posibilidad de que cualquier cosa pueda acarrear consecuencias distintas de las previstas, y que pueda producir efectos que sorprendan. El peligro es lo impensable del riesgo porque marca el límite donde el cálculo se topa con lo

incalculable, donde la modelización estadística y probabilística de lo que es testimonio de la impotencia fundamental de su propio proyecto. Esta impotencia, sin embargo, solo se puede manifestar en un caso; desde el punto de vista de las regularidades que constituyen el objeto del cálculo del riesgo, el proyecto de este último, por el contrario, aparece como un éxito rotundo, ya que ese era precisamente su objetivo. Al elevarse al nivel de la modelización de las tendencias generales, es decir, de la media, el pensamiento del riesgo se situaba en un nivel en el que no podía fracasar, ya que el fracaso solo existe caso por caso, en la singularidad absoluta de un destino destrozado, de una ruina individual, de una muerte anónima.

§ 26

Los primitivos y nosotros

Más que cualquier otro, Mary Douglas había comprendido la lógica de autoinmunización que regía la elevación del riesgo al rango de trascendental de la modernidad política, riesgo, en la medida en que pretendía evitarnos el peligro del peligro. En el epílogo que dedicó a principios de la década de 2000, poco antes de su muerte, a la nueva edición del libro que la había hecho famosa, De la souillure (el título en inglés, más cerebral, rezaba Purity and Danger –Pureza y peligro–), no dudó en utilizar palabras muy duras.[1] «Como disciplina», escribió, «el análisis del riesgo se ha basado desde el principio en la ocultación de los usos político-jurídicos del riesgo», es decir, la forma en que el riesgo contribuye a la «forma» misma de su «constitución».[2] Para Douglas, la lógica del riesgo era una eufemización de un fenómeno que había observado en funcionamiento en un gran número de comunidades «primitivas», a saber, la gestión más o menos amistosa y más o menos sofisticada de lo «impuro».[3] En su opinión, el pensamiento sobre el riesgo, en formas que pretendían ser modernas (las del cálculo estadístico o la póliza de seguros), no hacía sino recrear la forma en que los grupos humanos más simples negociaban su relación con el desorden. «El desorden es, por tanto, un símbolo tanto de peligro como de poder», añadió; es lo que indica que hay fuerzas en acción, de las que es necesario protegerse, si es preciso poniendo en práctica rituales, excluyendo a un miembro de la tribu, etcétera.[4] La mayoría de los momentos de desorden que ella ha estudiado tienen que ver con lo que denomina «transición», ya se trate de individuos o de grupos: es en el paso de un estado a otro donde reside el peligro de desorden, porque todo paso implica un «indefinible».[5] Con ello quería decir que, cuando un individuo (o varios individuos) se encuentra entre

dos estados definidos, no está en ninguno. Sin embargo, esta ausencia de definición implica que estamos tocando las fuentes de un poder que la definición tiene precisamente el papel de contener. Así como existe un poder de definición, de encerramiento de un estado en sí mismo, existe un poder opuesto, y, por tanto, peligroso, que se encuentra en el corazón de lo indefinible, como una tentación que podría hacer que la forma que rige las relaciones cayera en algo informe donde ya no existirían. El peligro es el riesgo de lo informe, un riesgo que, como todos los seres humanos, los especialistas en riesgos no quieren correr.

---

[1]. Mary Douglas, «Postfacio», en De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou, París, La Découverte, [2]2001, pp. 191 ss. [vers. cast.: Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú, Madrid, Siglo XXI, 2013].

[2]. Ibid., p. 199.

[3]. Ibid., pp. 29 ss.

[4]. Ibid., p. 111.

[5]. Ibid., p. 113.

§ 27

Viva el caos

Pensar en la constitución de un mundo implica, por tanto, pensar en la manera en que ese mundo se define a sí mismo, es decir, decidir los límites entre lo que es puro (y, por tanto, puede formar parte de la zona de inmunización del poder) y lo que, por el contrario, es impuro.[1] En el caso de la soberanía moderna, esta impureza no es otra que lo singular, aquello que elude la generalización del cálculo del riesgo, para abrirse a la indefinición de un peligro que podría, contra toda probabilidad, conducir a la ruina total. La «puerta abierta a...» a la que se refiere Isabelle Stengers pretende precisamente eso: abrirse al peligro indefinible en contra de la definición del riesgo; abrir la puerta es dejar que el poder de lo exterior entre en el espacio de lo que había estado tratando precisamente de inmunizarse frente a él para preservar lo propio. Esta inmunización, sin embargo, como subrayó Douglas, es una inmunización formal; es la protección de la forma que la constitución da al poder, es decir, de su orden, en la medida en que este se opone a lo informe, que es el otro nombre del caos. Sin embargo, como explicaba Douglas, el caos es, por definición, más rico en posibilidades que lo que se define en una forma, y, por tanto, limitado por ella al registro de los posibles a los que es capaz de ofrecer su apoyo.[2] Así, toda constitución, en la medida en que busca sobre todo garantizarse contra el peligro de lo informe, es ante todo un proceso de selección de posibles y de puesta en marcha de los medios para que no corran el riesgo de la impureza. Constituir una forma es cerrar la puerta a la impureza de lo informe; es definir un régimen de poder que excluye la totalidad de otros posibles de poder, o, mejor dicho, el poder de la totalidad de otros posibles, entendido como poder peligroso. Sin embargo, esos

otros posibles se presentan primero bajo esta manera, como posibles, cada vez singulares, mientras que las que el poder define como compatibles con su forma responden en realidad a otro régimen de contingencia, enteramente regulado por la necesidad: el de lo probable. La probabilidad es la forclusión de la impureza que constituye por lo posible; es la inmunización del cálculo con resepecto a la impureza de la singularidad, con respecto al caos que atraviesa su figura cuando no se deja resumir en la forma de su definición.[3] Como solamente existe lo probable que está definido, lo posible solo es indefinido, contingente, aleatorio; lo posible solo es informe e impuro; lo posible, en suma, solo es peligroso.

---

[1]. Sobre los vínculos entre constitución y límite, la obra de Douglas debe compararse con la Teoría de la constitución, Madrid, Alianza, [3]2024 (sobre la imposibilidad de la autoidentidad de la democracia).

[2]. Mary Douglas, De la souillure..., op. cit., p. 111.

[3]. La distinción entre lo posible y lo probable atraviesa la obra de Isabelle Stengers. ¡Véase, por ejemplo, Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences, París, La Découverte/Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2013, pp. 85 ss. [vers. cast.: Otra ciencia es posible. Manifiesto por una desaceleración de las ciencias, Barcelona, NED, 2019].Véase también Didier Debaise e Isabelle Stengers, «L'appât des possibles», Multitudes 65 (2016), pp. 82 ss.

§ 28

Lo sé bien, pero aun así

Hay que decirlo: no existe diferencia desde este punto de vista entre las tribus estudiadas por Douglas y el mundo de la soberanía moderna, tal como se ha desarrollado en Occidente, pues en todos los casos, el objetivo es forcluir el peligro para establecer el poder. Sin embargo, esta forclusión, si bien se basa en la sustitución del sentimiento de miedo por el de seguridad, no hace desaparecer el peligro, sino que, por el contrario, metaboliza su percepción en un nuevo modo, el de la angustia. Una vez definidas, y, por tanto, reguladas, las fuentes probables de riesgo, se elimina el miedo que hubieran podido suscitar, pero no puede decirse lo mismo de la posibilidad de que lo probable no exprese la totalidad de lo posible. Aunque se base en la forclusión del caos, el caos siempre podría, de forma vaga, informe, indefinida, retornar al interior del espacio de la soberanía, un retorno considerado como impuesto por el Estado. Un regreso considerado imposible, a pesar de todo. Si el cálculo del riesgo no deja ningún lugar a aquello que no se puede resolver bajo las categorías de lo probable, el hecho es que siempre queda la posibilidad de que yo, en mi singularidad, sea víctima de una catástrofe que no debería ocurrir. Como hipótesis, tal catástrofe es improbable; en la medida en que está dominada por la lógica de los grandes números, constituye un caso inscrito dentro de las regularidades excluidas, aunque previstas. Pero ¿y si este fuera precisamente mi caso? ¿Qué ocurriría si yo me encontrara en la situación que el cálculo del riesgo ha descartado como imposible, como no incluida en el ámbito de lo que es probable que ocurra; qué ocurriría si yo fuera la excepción que se supone que confirma la regla? Desde el punto de vista de la gestión política de los organismos, tal pregunta sería absurda, ya que solo existen casos

clasificados dentro de un continuo en el que la probabilidad de que algo ocurra se calcula en función de una media normal. Sin embargo, desde el punto de vista del sujeto, esta pregunta, por infundada que parezca, puede seguir planteándose, ya que no hay promesa alguna de seguridad que no pueda actuar contra la angustia, como miedo a una ausencia, a un objeto que no está. Es precisamente porque un cierto número de posibles están excluidos del cálculo del riesgo, que es posible que esos posibles se presenten, sin que podamos definirlos de manera precisa, ni siquiera darles algo así como una forma.

§ 29

Regreso a la casa

«Es enmarcado como se sitúa el campo de la angustia», decía Jacques Lacan en una de las lecciones del seminario que dedicó a esta cuestión durante el curso 1962-1963.[1] «Siempre encontrarán la escena que se plantea en su dimensión propia, y que permite que surja aquello que, en el mundo, no puede decirse», añadía, subrayando él mismo el «no puede» que encarnaba, a su juicio, el modo en que nace la angustia.[2] «Hay angustia cuando surge en este marco lo que ya estaba ahí, mucho más cerca, en la casa, Heim. Es el surgimiento de lo heimlich en el marco lo que constituye el fenómeno y la angustia, y por eso es falso decir que la angustia carece de objeto».[3] «Marco», «surgimiento», «propio», «mundo», «no puede», «casa»: el vocabulario utilizado por Lacan anuda los diferentes aspectos de la historia del peligro que los mecanismos de la soberanía pretenden forcluir. Lo único que conseguimos al pretender encuadrar, es decir, definir, es una forma de obsesión que subraya hasta qué punto la domus, la casa, el hogar, el Heim, nunca ha dejado de estar en peligro porque nunca ha dejado de estar atravesado por un fuera-de-sí que no debería haber tenido lugar. Así pues, en contra de una banalidad demasiado repetida, la angustia no se diferencia del miedo porque no tenga objeto; al contrario, se diferencia porque ella nace del intento de definir todo objeto. Puesto que el deseo de seguridad se caracteriza por el deseo de encerrar la casa en sí misma, el orden del hogar en sí mismo, es todo lo que queda así enmarcado por la definición del hogar lo que, de estar exento de riesgo, se transforma en peligro. Lo que evita el miedo es lo que da lugar a la angustia, angustia que luego rebota sobre todo lo que parecía inocente, normal, regulado, definido, puro, como si de repente lo que tenía el rostro más familiar se

hubiera vuelto radicalmente extraño. Es la razón por la cual, añadió Lacan, la angustia es cualquier cosa menos un sentimiento. En rigor, se trata más bien de «presentimiento», de «lo que está antes del nacimiento de un sentimiento», en la medida en que el presentimiento es «lo inesperado, la visita, la noticia».[4] La angustia es el pre-sentimiento, el presentimiento, de que algo va a suceder, dentro del propio marco que sirvió para definir el espacio donde se suponía que nada iba a suceder, o, mejor dicho, donde se suponía que nada iba a suceder que no estuviera calculado para que deba suceder. La angustia, en otras palabras, es el presentimiento del peligro.

---

[1]. Jacques Lacan, El Seminario, Libro X. La angustia. 1962-1963, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 86.

[2]. Ibid.

[3]. Ibid., p. 87.

[4]. Ibid.

§ 30

Efectividad de la angustia

Al igual que la seguridad, la angustia no es un sentimiento, sino un estado, una situación que define las modalidades de relación con lo que no es uno mismo. Lacan, por su parte, prefería hablar de «afecto», de la manera en que un individuo se encuentra afectado, tocado, por un exterior,[1] pues el afecto, por íntimo que sea, solo puede encontrarse en el exterior; el afecto es lo que introduce el exterior incluso allí donde solo existe el interior, en forma de ruptura, de escisión, de separación que se despliega como la posibilidad de un efecto. Todo afecto es un efecto; es el acontecimiento que, al instaurar una separación donde antes solo había algo compacto, marca una diferencia, es decir, conlleva una consecuencia que no es indiferente. Desde este punto de vista, la angustia puede considerarse como el afecto de los afectos, el que encarna con más fuerza la tendencia a sufrir las consecuencias, mientras que la seguridad, por el contrario, encarna la tendencia a evitar cualquier consecuencia. La seguridad es lo que carece de efecto, lo que es indiferente, lo que, al estar integrado en el cálculo del riesgo, no cuenta para nada; mientras que la angustia es lo que solo es efecto, en el sentido de la ruptura del pacto, de la creación de una diferencia en medio del intento de forcluirla.[2] De este modo, solo hay angustia en la singularidad que todo es, pero que la seguridad intenta subsumir, normalmente, en la generalidad de las situaciones cuyos parámetros están diseñados sobre todo para no percibir su posibilidad. La angustia es posible, mientras que la seguridad es probable; la angustia es el modo en que el hogar está dividido por un fuera de sí que siempre fue parte de él, mientras que la seguridad es la obstrucción de los límites del hogar para no tener que mirar el movimiento singular. Por eso, si se trata más de

un estado que de un sentimiento, la angustia puede describirse como el estado de la ausencia de estado, o el estado de la ruina del estado: el estado de lo que, una vez afirmado como estado, se rompe por la aparición de lo que no se esperaba. Podríamos incluso ir más lejos, y sostener que la angustia es el afecto que nace de la afirmación misma de que hay un estado, como si fuera posible definir una constitución que le permitiera afirmarse como tal sin tener que correr el riesgo del peligro. Sin embargo, precisamente porque toda constitución no tiene otro fin que el establecimiento de un Estado, este, en el momento en que se define, se regula, se enmarca, no puede dejar de hacer visible lo que el cálculo, que lo había precedido, debe a la fractura provocada por la angustia que él genera.

---

[1]. Ibid., p. 27.

[2]. Fue Tristan Garcia quien estableció el concepto de pacto. Véanse los principales desarrollos que le dedica en Tristan Garcia, Forme et objet. Un traité des choses, París, Puf, 2011, pp. 72 ss.

§ 31

En lugar de la finitud

Cuando Søren Kierkegaard estableció la angustia como la clave para comprender el movimiento de la vida humana, se equivocó de objetivo; en lugar de ser la clave de la vida humana, la angustia es lo que surge de su conformación constitucional. Para Kierkegaard, la angustia estaba vinculada al hecho de que la vida humana se desenvuelve sobre el telón de fondo de un conjunto de exigencias éticas, que formulan tanto normas como castigos, a través de un registro de categorías como «falta», «pecado», etcétera.[1] La angustia –decía– es lo que se infunde en el alma de quien comete un pecado sin darse cuenta, en una especie de triste ignorancia; es el tono de una existencia incapaz de percibir que la falta ya está inscrita en ella. Por eso, para Kierkegaard, la única salida de la angustia es lo que él llamaba la «reconciliación», a saber, descansar en la fe y entregarse a la «dogmática» en lugar de perderse en el examen de la propia psicología.[2] La angustia, indicador de la finitud, es también lo que nos abre a la posibilidad de lo infinito, o, mejor dicho, a lo infinito como posibilidad que desborda de antemano cualquier marco, ya sea este el de «los veredictos policiales o el del Tribunal Supremo».[3] Pero esta posibilidad, para Kierkegaard, tomaba la forma de una especie de sobresalto existencial, un giro en la relación consigo mismo, que implicaba que lo que hasta entonces había sido una angustia imposible de controlar encontraba su resolución en una forma calmada de relación con el destino. Para Kierkegaard, la angustia era el afecto de quien juega a la lotería: «Cuando el individuo no se transforma a sí mismo en relación con el destino, conserva siempre un resto dialéctico que ninguna finitud puede erradicar. Del mismo modo que el que quiere conservar la fe en la lotería no la pierde por sí mismo, sino a fuerza de perder el

juego».[4] Esto significaba que la posibilidad de poner fin a la angustia dependía, como tal, de un peligro que solo podía resolverse positivamente mediante su asunción, del mismo modo que la finitud constituía el lugar de lo infinito (y, por tanto, de la fe). Por otra parte, no le parecía que la dimensión de posibilidad a la que da lugar la angustia pudiera inscribirse en el interior de un marco que no tuviera nada que ver con los movimientos de una psicología aún no dogmática. Lo posible nunca se despliega de manera pura, sino precisamente en el lugar de la finitud, dado que este lugar no es el lugar del sí mismo, sino de lo que lo inscribe en la constitución que pretende darle forma.

---

[1]. Véase Søren Kierkegaard, «Le concept d'angoisse», en Œuvres, ed. Régis Boyer, t. II, París, Gallimard, 2018, pp. 1 ss. [vers. cast.: El concepto de angustia, Madrid, Alianza, 2013].

[2]. Ibid., p. 153.

[3]. Ibid., p. 152.

[4]. Ibid., p. 151. Sobre el vínculo entre angustia y riesgo en Kierkegaard, véanse los comentarios de Anne Dufourmantelle, Éloge du risque, París, Payot, 2011, pp. 112 ss. [vers. cast.: Elogio del riesgo, Buenos Aires, Nocturna, 2019].

§ 32

Kierkegaard Strikes Back

La finitud es la finitud de la definición: no es el resultado de algo así como la maldición del hombre en su lucha con una fe que lo trascendería, sino la consecuencia del proceso de su inscripción en el espacio de una domus constitucional. La finitud es una cuestión de marco, de regla, de norma, de ley; es una cuestión política y jurídica; es el modo en que el ser es modelado por un poder que descansa enteramente en el arte de la definición y en el cálculo de los riesgos que de ella se derivan.[1] *Si la angustia existe, entonces, es como un afecto de la finitud, en el sentido de que surge de la organización constitucional de la definición del ser como tal, es decir, como purgado del peligro que encarna en un posible que no podría traducirse al lenguaje de lo probable. Como nos recordaba Douglas, lo posible se sitúa en el lado de lo infinito –por tanto, en el lado del peligro que la gestión de lo probable pretende forcluir–; lo posible es lo que subraya la imposibilidad de la finitud, tal como la definen los límites de lo probable. Donde Kierkegaard tenía razón, entonces, era en su observación de que el infinito como lugar de posibles siempre se abre donde la finitud toma forma, salvo que la finitud no designe una condición, sino una organización.*[2] *Es el proceso constitucional de definición, que opera como conformación de la vida en general, que es la fuente de la finitud; y la angustia, por su parte, solo aparece en el momento en que el proceso en cuestión cree poder presentarse como acabado. Dicho de otro modo: la angustia es el afecto de la soberanía; es el afecto que surge de la pretensión de control basado en la forclusión de su fracaso, es decir, en la dimensión de peligro que forma la única verdadera propiedad de todo dominium. Es cuando la soberanía se da como una propiedad que aparece la angustia, es decir, en el momento en que, se cree, el peligro de pérdida de control se resuelve en el cálculo de los riesgos derivados de*

su ejercicio, en la definición de su probabilidad. Pero el peligro no puede resolverse tan rápidamente; porque remite a la infinitud de lo posible, forma parte aún más de lo absoluto que de lo resuelto, de lo que elude toda solución, de lo que no se deja disolver en la solución, de lo que se resiste a ella. El peligro, pues, es lo absoluto que se resiste a toda resolución; es lo absoluto de lo posible, en la medida en que ningún posible puede dejarse encerrar en la definición de una solución susceptible de paliar todo riesgo probable.

---

[1]. Sobre la dimensión política y normativa de la categoría del ser (y, por tanto, de toda ontología), les remito a Laurent de Sutter, L'Âge de l'anesthésie. La mise sous contrôle des affects, París, Les Liens qui Libèrent, 2017, y Pour en finir avec soi-même (Propositions, 1), París, Puf, 2021.

[2]. En las famosas páginas de Ser y tiempo que dedica al concepto de angustia, Martin Heidegger comete el mismo error. La angustia, para él, no es otra cosa que lo que ocurre en la apertura al «mundo», entendido como lugar del ser, de una ontología sin otra organización que su propia apertura. Véase Martin Heidegger, Être et temps, París, Gallimard, 1986, pp. 233 ss. (§40) [vers. cast.: Ser y tiempo, Madrid, Trotta, 2009].

§ 33

Tirar los dados

Así pues, la única angustia es la de lo impropio, o, mejor dicho, la de la impropiedad que, como decía Lacan, atraviesa todo objeto, en la medida en que se define, se regula, se resuelve en una ecuación calculando lo probable. Pues este es el peligro: el de lo impropio, lo infinito, lo desregulado y, por tanto, lo absoluto, el de lo posible que elude todo lo probable, de lo informe que elude toda forma, de lo impuro que ridiculiza toda pretensión de pureza. Este es el peligro al que se enfrenta una constitución cuando pretende garantizar una soberanía; pero también es el peligro que obsesiona a las empresas que confían en esa soberanía para garantizar la seguridad de quienes confían en ellas. Esto no funciona: allí donde se intenta desplegar un programa que defina algo parecido a un orden deseable, acaba ridiculizándose a sí mismo, haciendo el ridículo, en una comedia más o menos siniestra, como la mueca de un personaje noir. El conocimiento del riesgo nunca podrá alejar el peligro de sus hojas de cálculo, porque siempre llegará un momento en que, improbablemente, habrá que enfrentarse al peligro, al lanzamiento de los dados, por el que la infinitud de lo posible fractura incluso lo mejor definido. Así pues, si existe el peligro, solo puede adoptar la forma de un juego, ya que ese era el significado de la palabra alea en el mundo romano: el juego de dados, el azar de las combinaciones que pueden resultar al lanzarlos.[1] Pero hay muchas formas de juego, unas basadas esencialmente en el azar y otras, por el contrario, que pretenden restringir su alcance multiplicando las reglas para que quienes juegan puedan reapropiarse de él. También hay juegos, aunque sean los más raros, cuyas reglas no tienen otro objetivo que liberarse de ellas, es decir, jugar con su imposibilidad para definir lo que es probable que

ocurra, para dar lugar a escenarios que nada podría ayudar a prever. Hay una duda sobre el peligro, una sospecha o una angustia; hay una manera de indefinir aquello mismo que pretende definir, de desregular aquello mismo que pretende regular, de introducir una especie de dimensión paranoica en el corazón de lo que, sin embargo, parece lo más seguro. Puesto que el peligro no es lo contrario del riesgo, sino lo real de lo que el riesgo constituye el imaginario, el peligro encarna la manera en que ambas dimensiones se unen; es lo que hace que el peligro exista en el seno del riesgo, y que solo pueda haber peligro en la medida en que también haya riesgo.

---

[1]. Véase Alfred Ernout y Antoine Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots, París, Klincksieck, [4]1959, p. 20.

§ 34

Meet the Dice Man

En 1971, Luke Rhinehart publicó en Estados Unidos una novela semiautobiográfica de título misterioso, cuya narración se basaba en la hipótesis del azar lúdico, elevándolo al rango de imperativo existencial: The Dice Man (El hombre de los dados).[1] El protagonista de la novela, un psiquiatra de mediana edad que había tenido cierto éxito en la vida como para ser feliz, decide de repente renunciar a lo que le brindaba comodidad, pero que le aburría sobremanera, y dejarse guiar para todas las decisiones que debía tomar por tiradas de dados. La única regla que se había impuesto sobre el uso que haría del azar era simple: no podía eludir el veredicto de los dados, sin importar las consecuencias que pudiera tener para él o para los demás. No solo abandonaba a la suerte las pequeñas decisiones cotidianas, sino también las más importantes, relativas a sus relaciones amorosas, e incluso la posibilidad de ceder al vergonzoso capricho de disparar a alguien. En la novela de Rhinehart, el autosometimiento al final del día adopta la forma de una especie de religión: la religión del «Azar» con mayúscula, cuyo profeta fue el propio «Luke», como «primer Accidente» iniciador de la era del «Capricho».[2] Más que una simple orientación amoral y cínica de la vida, el sometimiento al azar de tirar los dados lo cambió todo: con el advenimiento del Accidente generalizado, fue la totalidad de la realidad la que cambió de forma, empezando por la de las instituciones humanas. Lo que hasta entonces se había basado en la necesidad de una elección deliberada, hecha a partir del conocimiento que se suponía que cada uno tenía sobre la forma en que estaba organizado el mundo y, por tanto, sobre lo que podía ocurrir en él, perdió toda importancia. El Azar lo igualaba todo: era el mismo principio que regía la forma de elegir los platos de un

menú, la adopción de un punto de vista político, el deseo sexual... o las estrategias relativas a los juegos como tales. Lo que antes era objeto de un orden, y, por tanto, de un principio de distribución de los lugares y de la importancia basado en la idea de jerarquía, se vio radicalmente aplastado, cada cosa podía ser capaz de sustituir a cualquier otra, incluso la vida y la muerte. Al aceptar seguir hasta el final las consecuencias de su sumisión al azar, «Luke» introducía en el orden del mundo un trascendental de desorden que transformó todo en un juego tan arbitrario como cruel.

---

[1]. Luke Rhinehart, L'Homme-dé, Bussy-Saint-Martin, Aux forges de Vulcain, 2018 [vers. cast.: El hombre de los dados, Barcelona, Destino, 2003].

[2]. Ibid., p. 7.

§ 35

¡Fatalitas!

Al menos, esa era la primera impresión que uno podía formarse; porque era posible ver en la adopción de una especie de metarregla del azar algo así como la reconstitución de un orden aún más fundamental que el que destruía. Esta es, en cualquier caso, la hipótesis que Baudrillard propone en un capítulo de El intercambio imposible, donde, al tiempo que elogia la novela de Rhinehart, la critica por seguir cediendo a las sirenas de la «De-cisión», de la elección por los dados, ya que para recurrir al azar, por muy utilizado que esté, hay que quererlo.[1] Además, confiar en los dados implica confiar en la forma en que se tiran: en el número de posibilidades que implican, en la forma discreta, dividida en números enteros, en que se distribuyen, en la forma cúbica que los define. No se tiran los dados de cualquier manera: primero hay que decidir confiar en ellos, luego decidir que la situación que se está viviendo requiere un lanzamiento de dados, y después someterse a la forma en que secuencian el mundo en unidades separadas. En El hombre de los dados todo es objeto de decisiones que respetan esencialmente el principio de no contradicción que Aristóteles formuló en el libro Gamma de la Metafísica: «es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido».[2] En virtud de la regla del azar formalizada por los dados, de cada lanzamiento debe esperarse una única consecuencia, por definición inequívoca, aunque esta consecuencia conduzca posteriormente a otras que puedan destruir la premisa, o redirigirla hacia otra parte. El lanzamiento de dados, lejos de abrir la puerta a algo parecido a un juego, es lo que lo encierra dentro de una regla puramente alternativa («o lo uno o lo otro») basada en el supuesto maximalista de la lógica de la causalidad («si…, entonces»). Para

Baudrillard, el Azar del que la novela pretendía ser un elogio irónico no fue tal; al contrario, El hombre de los dados pertenecía al género de la fábula moral, y se contentaba con llevar sus supuestos hasta la provocación. El hecho de que se resuelva en la creación de un sistema de «D-terapia», organizado en una vasta red de «Centros de Formación Aleatoria» basados en la codificación del Libro de los Dados que narra el evangelio de «Luke», lo decía todo. Porque, contrariamente a lo que Rhinehart quería demostrar, el azar no se puede decidir; el azar se constata, igual que se constata cualquier inevitabilidad.

---

[1]. Jean Baudrillard, L'Échange impossible, París, Galilée, 1999, pp. 79 ss. [vers. cast.: El intercambio imposible, Madrid, Cátedra, 2000]. Sobre el concepto de de-cisión, véase también Massimo Cacciari, Drân. Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine, París, L'Éclat, 1992.

[2]. Aristóteles, Metafísica, 1005b, 19-20.

§ 36

Todo es posible

Hay una fatalidad del peligro, que es la fatalidad ligada a todo encuentro, a todo lo que afecta, en la medida en que un afecto siempre conduce a consecuencias, siempre que sean ellas mismas aleatorias en la forma en que se manifiestan. Todo es posible, siempre: esta es la forma completa de la constatación de lo aleatorio. Todo es posible, en el sentido de que cualquier cosa es posible, por muy improbable, absurda, delirante o contradictoria que parezca.[1] Todo es posible, ya que no podemos saber lo que va a suceder; lo único que podemos saber es que algo está sucediendo, y el hecho de que algo esté sucediendo nunca es indiferente, nunca carece de efectos. Todo es posible, porque todo tiene consecuencias, salvo que nadie puede predecir de antemano cuáles serán esas consecuencias; lo único que puede predecirse es que habrá consecuencias y que habrá que arreglárselas con ellas. Hay un pragmatismo de lo aleatorio, lo que Louis Althusser, al final de su vida, llamó un «materialismo aleatorio» o un «materialismo del encuentro», en el sentido de que, precisamente, el encuentro constituye el modelo de lo aleatorio.[2] Althusser escribió: «[U]n encuentro habría podido no tener lugar, aunque haya tenido lugar, pero su posible nada ilumina el sentido de su ser aleatorio. Y todo encuentro es aleatorio en sus efectos, dado que nada en los elementos del encuentro perfila, antes de este encuentro mismo, los contornos y las determinaciones del ser que saldrá de él».[3] Por tanto, pensar en el azar implica pensar en la inevitabilidad del encuentro, en la medida en que puede ser cualquier encuentro y puede conducir a cualquier cosa, excepto a que ocurra y a que, al ocurrir, afecte a aquellos a quienes les ocurre. Sin embargo, en lugar de hablar de afecto, Althusser prefirió una expresión más

dura, «toma de consistencia», con la que quería subrayar el hecho de que todo encuentro, por vacío que sea, y por mucho que se despliegue sobre el fondo de su «posible nada», es un enganche, una articulación, un embrague.[4] En otras palabras, todo encuentro es una máquina de producir efectos, de construir consecuencias, es decir, de producir diferencia allí donde reina la fría indiferencia de la regla, dse la forma o de la definición (o incluso de los dados). En otras palabras, todo encuentro es necesario, todo encuentro es un punto de absoluta necesidad en medio de la contingencia de todo, en la medida en que puede dar lugar a una consecuencia que depende enteramente de la posibilidad de que se produzca. En otras palabras, todo encuentro es peligroso.

---

[1]. Sobre «cualquier cosa», véase de nuevo Tristan Garcia, Forme et objet, op. cit., pp. 27 ss. También he desarrollado este tema en Laurent de Sutter, ¿Qu'est-ce que la pop'philosophie?, París, Puf, 2019, pp. 75 ss. [vers. cast.: ¿Qué es la pop-filosofía?, Buenos Aires, Cactus, 2020].

[2]. Véase Louis Althusser, «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», en Para un materialismo aleatorio, Madrid, Arena, 2002, pp. 31-75. Cabe señalar que Althusser opta por leer la cuestión del materialismo del encuentro bajo la forma de una genealogía secreta del pensamiento occidental, articulando los nombres de Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Rousseau y Marx.

[3]. Ibid., pp. 59-60.

[4]. Ibid., pp. 58 ss.

§ 37

Cada vez único, infinito

Por tanto, debemos concluir que solo hay necesidad del peligro; el peligro es lo absoluto que surge de la contingencia absoluta de lo que es; es la marca del hecho de que siempre hay una diferencia para hacerla, y que siempre hay algo que hacer. Cuando el riesgo es lo que intenta forcluir la posibilidad de la diferencia transformándola en una probabilidad calculable, el peligro es lo que rompe esta forclusión por el hecho mismo de su intento, es el encuentro del riesgo con el peligro que lo afecta aunque lo haga a un lado. El peligro es lo que se apodera del riesgo, como se apodera de todo, puesto que es la condición de todo encuentro; es la apropiación del efecto necesario, de la consecuencia inevitablemente posible, de la diferencia que se hace. Es necesario que haya una consecuencia, sencillamente porque solo hay una consecuencia necesaria, ya que todo lo que sucede se inscribe en la secuencia de los encuentros en la medida en que todos ellos hacen posible una diferencia. Todo es, pues, posible, en la medida en que es necesariamente posible; esta es la única necesidad cuya huella puede encontrarse en el mundo de la contingencia: que cualquier cosa pueda ocurrir como consecuencia de cualquier otra.[1] Que haya más de una cosa implica necesariamente que se haga una diferencia, y que esta diferencia sea absoluta en su vinculación con lo que hace diferir, con lo que fractura en su pretensión de indiferencia. Lo único que importa, sin embargo, es el hecho de la vinculación o de la toma de consistencia; lo que es vinculado, afectado o tomado, por otra parte, puede ser cualquier cosa, la «misma cualquier cosa» que es la huella del infinito desplegado en el corazón de la pretendida finitud del encuentro. Pues el hecho de que el encuentro sea siempre singular es la condición que le permite

desplegar la absolutez del peligro de que cualquier posible sea su consecuencia, de que cualquier diferencia esté hecha por el acontecimiento de su ocurrencia: Cada vez única, infinita, así es como el peligro invierte la lógica indiferente de la finitud, la regulación del riesgo, la angustia de la soberanía, la contingencia de lo probable, en una diferencia que se da como absoluta en su propia casa. Es, sin duda, cualquier cosa; sin embargo, es de cualquier cosa de donde surge la hipótesis de un pensamiento que acepta la apertura de todo y el cierre de nada, en lugar de obstinarse en querer cerrarlo todo para evitar que una puerta mala, en alguna parte, pueda abrirse.

---

[1]. Esta es la tesis ya clásica defendida por Quentin Meillassoux en Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia, Buenos Aires, Caja Negra, 2015, passim. Aún no ha sido refutada, a pesar de numerosos intentos. Para ejemplos, véanse Graham Harman y Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2011; Catherine Malabou, Avant demain. Épigénèse et rationalité, París, Puf, 2014 y Michel Bitbol, Maintenant la finitude. Peut-on penser l'absolu, París, Flammarion, 2019.

§ 38

Apropiación y des-apropiación

La lógica de la soberanía, por basarse en un cálculo de riesgo probable, es una lógica que pretende garantizar su dominación sobre un mundo que, sin embargo, la elude constantemente por el hecho mismo del incalculable peligro que el cálculo pretende forcluir. Según sus reglas, el orden se define como una forma de la que se excluye todo aquello que pueda poner en peligro la reivindicación de este orden como tal, una forma finita por el hecho de estar definida, y sin la cual no hay dominación que valga. Frente a la soberanía, el peligro es, pues, la apropiación que desvía la dominación; en cierto modo, deberíamos incluso llamarla des-apropiación, como Baudrillard hablaba de «de-cisión», en el sentido de que el juego que introduce en la dominación es ante todo el juego de lo aleatorio. En la dominación, hay una voluntad de elaborar el registro de las apropiaciones imaginables o pensables, un registro que el peligro, incluso cuando está forcluido por el cálculo del riesgo, pulverizado por la infinidad de encuentros que forja, que tienen un efecto, que producen consecuencias. De este modo, el peligro, si es que es algo, es ante todo la condición de la pensabilidad de lo que tiene efecto, es decir, la condición de la pensabilidad de cualquier cosa, en la medida en que se trata de una categoría que escapa a la voluntad de regimentación que caracteriza a la dominación. En la lógica de la soberanía, lo posible es lo impensable, porque lo pensable se reduce a lo probable; el peligro, en cambio, es lo que mantiene intacta la posibilidad de pensar allí donde la posibilidad ha sido eliminada. También esta posibilidad es única cada vez, como lo es el encuentro que la origina; incluso podríamos decir que constituye la única consecuencia a la que podría dar lugar una toma de consistencia, como si la posibilidad se

diera ante todo como pensabilidad. Podemos pensar cualquier cosa: esa es la perspectiva que abre el peligro allí donde la dominación cede el paso a la apropiación; podemos pensar cualquier cosa, salvo que tenemos que pensar, y que el pensar solo se despliega bajo la condición del peligro, bajo su finitud. Si el pensamiento puede tener acceso a las infinitas posibilidades que todo encuentro implica, es porque se coloca bajo la condición del peligro que se despliega en cada encuentro.[1] En rigor, pues, hay que deducir que no hay pensamiento de la soberanía como tal; hay cálculo de la soberanía, pero, porque este cálculo se da a sí mismo como póliza de seguro de lo pensable, constituye también su prohibición fundamental, pues el pensamiento solo puede ser infinito, so pena de no ser nada.

---

[1]. El acceso al infinito que ofrece el peligro contrasta con el célebre verso del himno «Los titanes» de Friedrich Hölderlin según la cual «allí donde crece el peligro, crece también lo que salva» («Wo aber die Gefahr ist, wächst das Rettende auch», en Œuvres, París, Gallimard, 1967, p. 190). Es absurdo intentar elaborar una dialéctica de salvación a partir de él. En realidad, no tiene sentido intentar salvarse del peligro, ni siquiera por uno mismo, ya que es precisamente contra toda doctrina de salvación, y, por tanto, de seguridad final, política entre otras cosas, que el peligro despliega su absolutez. Nunca nada podrá salvarnos, y eso está bien.

§ 39

Elogio del peligro

El peligro es, pues, digno de alabanza, porque es a la vez lo que pone en crisis las fuerzas que trabajan para aplastar el espacio de lo posible en el registro de lo probable, y lo que señala la posibilidad de un modo de pensar que no se deja anular por el cálculo. Es digno de elogio porque, aunque puede suscitar miedo (o, en el caso del riesgo, angustia), el peligro, como categoría, encarna todo lo que hace que el miedo o la angustia sean risibles, irrisorios o, cuando se transforman en vigilancia policial, siniestros. No hay nada que temer, porque todo es peligroso; lo esencial es aprender a vivir bajo las garras del peligro que nos aguarda en cada esquina, en cada gesto, en cada decisión, tanto si optamos por tirar los dados como si no. Solo este aprendizaje podrá, quizá, reconciliarnos con el prodigioso alcance del acto de pensar, es decir, de explorar, cada vez más lejos, lo que está más allá de los límites de lo pensable, lo que desafía las reglas que pretenden regir su funcionamiento. El peligro es lo que señala que, si es posible pensar cualquier cosa, también es posible pensarla no importa cómo, ya que solo la absolutez del peligro es capaz de alzarse contra la contingencia de todo, empezando por la de nuestros pensamientos. Por decirlo de otro modo, si el peligro es la condición del pensamiento, es también su recurso más esencial, en el sentido de que toda condición es una coacción en la que apoyarse, una manera de forjar su propia identidad. Por eso, la pretensión de la teoría de la soberanía de vigilar lo pensable está condenada al fracaso, pues no solo sirve para suscitar una angustia aún más terrible que cualquier miedo, sino que se niega a sí misma en su afán de dominación. El concepto romano de dominium, al menos, incluía el reconocimiento del peligro que no podía forcluir, ya que se consideraba que el acceso a

la propiedad implicaba una violencia que ninguna razón podría justificar, pero que sus efectos podían consolidar. En cambio, cuando se quiere disolver el peligro con el riesgo, nada puede funcionar, dado que solo se elimina de su constitución, del proceso por el cual intenta definir su forma, la posibilidad de pensar la ausencia de fundamento. El fracaso de la soberanía es su impensabilidad, y es esta impensabilidad la que el peligro, por su mera presencia, por su irreprimible retorno, no cesa de enfatizarlo, de hacer que sea aún más esencial, porque, sin duda, el pensamiento será siempre una cuestión de exceso.

§ 40

Cuando se piensa en ello

Después de que las últimas notas de «The City and its Double» se desvanecieran en el silencio, City Noir se reanudó con una cadencia lenta que evocaba los suspiros lánguidos y ligeramente ebrios de dos amantes al final de la noche. Adams había dado otro nombre evocador a este movimiento, «This Song Is for You»; de este modo, se impusieron brevemente otras imágenes, extraídas también de la extraña memoria colectiva acumulada por el género noir. Por último, la sinfonía terminaba con un largo paseo en el que resonaban todos los ambientes de la vida nocturna urbana en un movimiento ascendente cada vez más espasmódico, cada vez más exuberante, en el que al final se insinuaban los ritmos exóticos de la salsa. «Boulevard Night» hizo honor a su nombre: de repente, la sensación de peligro que había dominado «The City and its Double» y la pausa sensual de «This Song Is for You» dieron paso a una especie de goce pleno y completo de lo que constituía el mundo, tal como lo encarna el bulevar. En este bulevar había de todo: aceleración y ralentización, estallidos repentinos que podían representar tanto voces como bocinas, sonidos como si escaparan de la puerta de un club que un fiestero abriera al salir, murmullos de la acera. Si aquello hubiera sido una película, habría habido proxenetas y putas, porteros de discotecas de mala muerte, transeúntes más o menos cansados y más o menos empapados, vendedores ambulantes y policías locales de patrulla saludando a este bonito mundo. No sería bonito, no sería bueno, pero, a pesar de las imágenes de postal heredadas de la Edad de Oro de Hollywood, se parecería a algo así como una vida, una vida que al menos no intentaría esconderse tras los ropajes del decoro. «Boulevard Night» era la banda sonora de una existencia de ensueño, atormentada por la nostalgia de una forma de suciedad, de grosería, en la que el peligro, una vez reconocida su omnipresencia, lo destacaba todo

con una intensidad que no tendría por sí solo. Rodeada del aura del peligro, la vida parecía tener más sabor, o más bien un sabor más fuerte, con más cuerpo, en la que cada sabor podía captarse por sí mismo, en lugar de fundirse en un caldo tan soso como saludable. Por supuesto, era un cliché más, igual que otro, tan romántico como los anteriores, pero, cuando se lo piensa, ¿un cliché nos es acaso un posible como cualquier otro?

Información adicional

No hay nada que temer porque todo es peligroso. Solo este aprendizaje podrá quizás reconciliarnos con la prodigiosa amplitud del acto de pensamiento.

El peligro nos rodea, habita en nuestro quehacer cotidiano y nos angustia cuando se nos escapa. Ante esto solo buscamos una cosa: seguridad. Pero este reclamo no proviene de nosotros, abrumados por la realidad que nos sobrepasa. El miedo es ante todo un vasto proceso político de definición, en el que lo que está en juego es ni más ni menos la posibilidad de una distinción entre lo pensable y lo impensable.

En un texto lleno de virtuosismo, en el que combina música y derecho romano, filosofía e historia, psicoanálisis y teología, Laurent de Sutter nos recuerda hasta qué punto temer el peligro es hacerse eco del temor de un poder para el que la seguridad es la mejor manera de perpetuarse.

«Elogio del peligro» permite mantener las puertas abiertas a la posibilidad y al registro de lo probable. Es preciso, aprender a vivir con el peligro cada día, explorando y ampliando nuestros propios límites, para poner en entredicho las fuerzas soberanas que en pro de la seguridad nos constriñen. Nunca es a nosotros a los que el peligro debe espantar, sino a los que les gustaría administrar nuestro mundo como lo hace un propietario con su casa, de la que seríamos simplemente ocupantes ciegos e impotentes.

LAURENT DE SUTTER (Bruselas, 1977) es profesor de Teoría Legal en la Vrije Universiteit Brussel. Ha sido investigador invitado en universidades de Estados Unidos, Alemania y Japón. Es miembro del comité editorial de las publicaciones Law & Literature y Décalages: An Althusser Studies Journal, así como del consejo científico del Colegio Internacional de Filosofía. Su trabajo se centra

en la historia cultural del derecho, en particular del nexo que relaciona ley y transgresión en la historia de la cultura jurídica europea. Es autor de varios libros que se han traducido a múltiples lenguas, y ha sido elegido, en varias ediciones, una de las cien personalidades culturales del año por las revistas Les Inrockuptibles y Technikart. Desde febrero de 2020 forma parte del consejo asesor de DiEM25, junto a figuras como Saskia Sassen, Richard Sennett, Noam Chomsky, Brian Eno, Slavoj Žižek o Naomi Klein.

OTROS TÍTULOS

Laurent de Sutter

Magia

Heinz Bude

La sociedad del miedo

Jens Soentgen

Ecología del miedo

Éric Sadin

Hacer disidenciav